JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XIV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET,
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, FEER, HALÉVY, C. DE HARLEZ, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XIV



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1899.

PROCES-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 20 JUIN 1899.

La séance est ouverte à 2 heures sous la présidence de M. Maspero, remplaçant M. Barbier de Meynard empêché.

Étaient présents : MM. Perruchon, Weill, J. Halévy, Clément Huart, L. Feer, F. Nau, Mondon-Vidailhet, Rubens Duval, Maurice Courant, Sylvain Lévi, Grenard, de Charencey, A. Barth, Houdas, de Vogüé, J.-B. Chabot, membres;

M. Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance générale du 22 juin 1898 est lu et la rédaction en est adoptée.

Le procès-verbal de la séance mensuelle du 12 mai 1899 est lu et adopté.

M. Rubens Duval donne lecture du rapport de la Commission des censeurs pour l'exercice 1898. Des remerciements sont adressés aux censeurs ainsi qu'aux membres de la Commission des fonds.

Sont élus membres de la Société :

MM. le général Faure-Biguet, commandant la direction d'artillerie à Lyon; présenté par MM. Barbier de Meynard et Houdas.

de Rettel (Stanislas), drogman de 2[e] classe, demeurant à Paris, 5 rue Corneille; présenté par MM. Houdas et Clément Huart.

Sur sa demande, M. J. Oppert est nommé délégué de la Société asiatique pour le Congrès des orientalistes qui doit se tenir à Rome, en 1899.

M. Maurice Courant présente, de la part du Collège français de Zi-Ka-Wei, une brochure : la *Navigation à vapeur sur le fleuve Yang-tsé*, par le R. P. Chevalier S. J. Chang-Hai, 1899; in-4°.

M. l'abbé Nau présente à la Société un volume intitulé : *Bardesane l'astrologue, Le livre des lois et des pays*, texte syriaque et traduction française (in-8°, Paris, 1899; E. Leroux). M. Nau exprime l'opinion que Bardesane n'est pas un gnostique, c'est-à-dire un hérétique comme on l'a cru, mais un simple astrologue ainsi que cela résulte de ses rares écrits.

Des remerciements sont adressés aux donateurs.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministre de l'instruction publique annonçant l'ordonnancement d'une somme de 500 francs à titre de subvention pour le 2[e] trimestre 1899.

Le Conseil autorise l'échange du « Journal asiatique » contre les publications périodiques de l'Université catholique de Saint-Joseph, à Beyrouth.

M. Clément Huart donne lecture d'un mémoire sur le *Janissaire Békir agha*, maître de Baghdâd (1619-1623), d'après un document inédit.

M. Feer communique ensuite la *Notice d'un manuscrit sur olles*, ayant appartenu au premier président Lamoignon.

Enfin M. l'abbé F. Nau lit un mémoire sur *Bardesane l'astrologue*, à propos de l'ouvrage dont il a fait don comme on l'a vu plus haut. Ces différentes communications seront publiées dans le *Journal asiatique*.

Il est procédé au dépouillement du scrutin pour la nomination du Bureau et du Conseil. Les membres sortants sont réélus à l'unanimité.

La séance est levée à 4 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1898,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 20 JUIN 1899.

Messieurs,

Pendant l'exercice de 1898, notre Société a payé, en dehors des frais d'impression de son *Journal*, une somme de 4,538 fr. 05, affectée aux publications scientifiques qu'elle encourage. Cette somme ne représente qu'une partie de l'excédent des recettes; il est resté en plus, comme fonds disponibles, 5,867 fr. 24 qui ont été portés au crédit de notre compte courant à la Société générale. Le solde créditeur de ce compte était, au 31 décembre 1897, de 11,010 fr. 79; au 31 décembre dernier, il s'élevait à 16,878 fr. 03. Nous pouvons donc compter chaque année, notre Société se maintenant dans la même situation financière, sur un excédent de 10,000 francs environ, lequel, suivant le vote de la dernière séance générale de la Société, doit être consacré en partie au fonds de réserve et en partie aux publications orientales.

Le fonds de réserve n'a pas reçu, l'année dernière, de nouvel accroissement. Trois obligations de la Compagnie des wagons-lits sorties au tirage, ont été remplacées par trois obligations Omnium russe d'une valeur à peu près égale.

Les dépenses et les recettes ordinaires n'ont présenté rien d'anormal.

R. DUVAL. O. HOUDAS.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1898.

Messieurs,

Les dépenses de cette année ont été plus fortes que les années précédentes; nous avons eu à payer 3,938 francs pour les frais d'impression de la traduction par M. le baron Carra de Vaux, du *Livre de l'Avertissement* de Maçoudi. Espérons que ce volume de la Collection d'ouvrages orientaux sera suivi, l'année prochaine, par une nouvelle publication.

Nos recettes ont diminué de 640 francs, car nous n'avons reçu cette année que 21 cotisations arriérées au lieu de 67 que nous avions touchées en 1898. Nos cotisations de l'année sont toujours à peu près les mêmes : 125 en 1897, 127 en 1898, sur 240 membres, dont 65 à vie. Un quart des membres ne paye donc pas régulièrement leurs cotisations. Trois obligations de la Compagnie des wagons-lits ont été remboursées à 500 francs chacune, et nous avons acheté trois obligations Omnium russe, qui rapportent 4 p. 100 et qui ont coûté 1,485 fr. 60.

Les recettes de l'année 1898 se sont élevées à 21,790 fr. 59; les dépenses, à 15,937 fr. 75.

COMPTES DE

DEPENSES.

Honoraires de M. E. Leroux, libraire, pour le recouvrement des cotisations	504f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	441 00	
Ports de lettres et de paquets reçus	51 80	1,336f 70c
Frais de bureau du libraire	99 00	
Dépenses diverses soldées par le libraire	240 90	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	
Service et étrennes	242 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	131 40	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	318 60	2,053 05
Contribution mobilière	76 05	
Contribution des portes et fenêtres	17 50	
Assurance	67 50	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1897	7,351 85	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	
Frais d'impression de la traduction du *Livre de l'Avertissement*	3,938 05	12,489 90
Subvention de la première partie du troisième volume de *Se-ma-tsien*	600 00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		58 10
Total des dépenses de 1898		15,937 75
Achat de 3 obligations Omnium russe		1,485 60
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1898		16,878 03
Ensemble		34,301 38

ANNÉE 1898.

RECETTES.

otisations de 1898	3,810f 00c	8,167f 25c
tisations arriérées	630 00	
sations à vie	600 00	
bonnements au *Journal asiatique*	2,600 00	
des publications de la Société	527 25	
ts des fonds placés :		8,623 34
Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
— — 3 1/2 p. o/o	350 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 1/2 p. o/o)	318 00	
20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	268 72	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o]	288 00	
60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	779 57	
40 — — — nouveau	537 56	
60 obligations de l'Ouest	864 00	
80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	1,105 50	
9 obligations communales 1880	64 80	
30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o)	432 00	
50 obligations Méchéria (2e semestre)	674 50	
10 obligations de la Cie des wagons-lits	170 00	
1 obligation des Messageries maritimes	15 84	
3 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	30 00	
ts des fonds disponibles déposés à la *Société gé-* *ale*	60 85	
ription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1897) dégrèvement des frais d'impression du *Journal* *atique*	3,000 00	
OTAL des recettes en 1898		21,790 59
oursement de 3 obligations de la Cie des wagons-lits		1,500 00
es en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de née précédente (1897)		11,010 79
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1898		34,301 38

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

BARDESANE L'ASTROLOGUE.

M. Fleury, qui publiait en 1691 une *Histoire ecclésiastique* en vingt volumes, à laquelle il avait travaillé pendant trente ans, présentait de la manière suivante le caractère et le rôle de Bardesane[1] :

Comme les hérésies se multipliaient dans la Mésopotamie, Bardesane, *qui était arrivé au comble de la science des Chaldéens*[2], et qui parlait excellemment la langue syriaque, *composa des dialogues contre Marcion et quelques autres hérétiques. Ses œuvres furent si estimées qu'on les traduisit en grec.* Il y avait entre autres un *Traité sur le destin, adressé à l'empereur.* Bardesane suivit *d'abord* l'hérésie de Valentin : *ensuite il s'en retira;* mais il en garda toujours quelque tache. Il était d'Édesse et ami du prince Agbar (*sic*)[3], avec qui il s'était instruit. Apollonius de Calcédoine, le premier des stoïciens de ce temps-là et le maître de l'empereur Marc-Aurèle[4], voulut persuader à Bardesane de renier la religion chrétienne; *Bardesane lui résista et dit qu'il ne craignait pas la mort, ne la pouvant éviter, quand même il ne résisterait pas à l'empereur.* Il eut un fils nommé Harmonius, qui étudia à Athènes à la manière des Grecs, et composa plusieurs écrits.

Cette notice est tirée, comme l'indique en marge M. Fleury, d'Eusèbe, d'Épiphane et de Théodoret, et elle nous donne cette impression que Bardesane fut un confesseur de la foi, puisqu'il fut amené à dire qu'il préférait la mort à l'apostasie, et fut un père de l'Église, puisque, après ses erreurs de

[1] IV, 9.
[2] C'est l'astronomie et l'astrologie.
[3] Lire *Abgar.* Sans doute Abgar IX, roi de 179 à 216. Cf. Rubens Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 114.
[4] Le texte d'Épiphane visé ici par Fleury porte seulement : « Apollonius familier d'Antonin ». On ne peut faire que des conjectures sur cet Antonin, car Caracalla et Héliogabale portent aussi ce nom.

jeunesse, il défendit l'Église contre Marcion et d'autres hérétiques.

Si nous passons du XVIe au XIXe siècle, nous ne reconnaissons plus notre Bardesane. Nous trouvons en 1819 un *Bardesanes gnosticus* étudié et décrit par M. Hahn, à Leipzig, puis, en 1833 à Hildeburghusæ (Heidelberg ?), des divinités astrales de *Bardesane le gnostique* (Bardesanis gnostici numina astralia)[1]; enfin, en 1864, M. Hilgenfeld nous apprend, à Leipzig encore, que Bardesane est le dernier gnostique, *Bardesanes der letzte Gnostiker.*

Après lecture, nous reconnaissons que ce Bardesane le gnostique est le nôtre, et nous nous demandons quel événement survenu au XVIIIe siècle a pu transformer le père de l'Église, le confesseur de la foi, en un hérétique, en un gnostique. Nous découvrons vite que les principaux arguments de MM. Hahn, Kuehner et Hilgenfeld proviennent d'une édition des œuvres de saint Ephrem[2], donnée à Rome par les soins d'Assémani de 1732 à 1746[3]. Tel est l'événement qui a transformé, chez nous[4], Bardesane en un hérésiarque gnostique.

Il nous faut, dès lors, si nous voulons nous faire une opinion personnelle sur Bardesane, nous reporter à saint Ephrem

[1] Nous ne mentionnons pas ici l'ouvrage de M. Merx, *Bardesanes von Edessa*, publié à Halle en 1863, parce que, d'après cet ouvrage, Bardesane est toujours enfermé dans la gnose hérétique, mais s'est affranchi des traits caractéristiques de la gnose, le dualisme et la théorie de l'émanation. — Cet ouvrage nous semble donc donner de Bardesane une idée plus exacte qu'on ne l'a fait par ailleurs, et nous ne voulons pas le citer en mauvaise part. — M. Harnack a fait remarquer aussi avec grande raison que Bardesane ne passa pas d'abord pour hérétique (*Altchristliche Literatur*, I, 184).

[2] *So ist und bleibt die Hauptquelle Ephrem* (Hilg., p. 29).

[3] Six volumes in-folio. Les textes contre Bardesane sont tirés du tome II, des Discours contre les hérétiques.

[4] Car nos dictionnaires, bien entendu, font aussi de Bardesane un gnostique, y compris le dernier *Dictionnaire Larousse* qui ignore les quatre ou cinq éditions ou traductions des *Lois des pays*, et ne connaît que le fragment cité par Eusèbe.

et analyser ses textes et ses idées quand ils ont trait à notre question.

Nous trouvons bien vite que dans certains discours contre les hérésies, saint Ephrem attaque violemment Bardesane.

Un bon nombre de textes renferment de pures injures, par exemple : *Le diable a donné à Bardesane un grenier plein d'ivraie qu'il répand dans les campagnes*, etc. D'autres nous semblent très obscurs. Je cite la traduction éditée par Assémani : *O te beatam Christi Ecclesiam*[1]... *Tu spurcissimi Bardesanis putida mendacia atque judaicæ culinæ nidorem diluisti*.... *nec insani illius Marcionis retines libros..... aut codicem execrandæ mystagogiæ Bardesanis habes : gemina duntaxat testamenta Regis Regisque filii tua recondit arca*[2]. Quels sont ces « putida mendacia », cette odeur de cuisine, ce livre « execrandæ mystagogiæ » ? — Tout en nous posant ces questions, nous feuilletons saint Ephrem, et nous trouvons à chaque page les trois noms de Marcion, Bardesane, Manès, qui semblent, pourrions-nous dire, cloués à un même pilori. Et, après avoir répété une vingtaine de fois : Marcion, Bardesane, Manès..... Manes, Bardesane, Marcion, la suggestion nous gagne, et nous cherchons, partie dans Marcion, partie dans Manès, l'explication des imputations voilées portées par saint Ephrem. Si a ce moment, nous nous rappelons que, d'après Eusèbe, Bardesane participa *d'abord* aux erreurs de Valentin, nous croyons pouvoir nous écrier : εὕρηκα ! Nous omettons le mot *d'abord* qui est gênant, et faisons de Bardesane un gnostique genre Marcion-Manes, de l'école cependant de Valentin et mort, bien entendu, dans l'impénitence finale, puisque saint Ephrem l'attaque si violemment.

Mais laissons pour un instant saint Ephrem (nous allons y revenir), et cherchons si nous ne trouverions pas ailleurs

[1] II, p. 438, D. On trouvera ce texte et un certain nombre d'autres dans une *Biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, chez Fontemoing.

[2] II, p. 560, B. On remarquera qu'ici et dans bien d'autres endroits, saint Ephrem veut limiter la science du chrétien aux saints Livres. C'est ce que prônait aussi son contemporain Julien l'Apostat.

quelques indications sur la note dominante du caractère de Bardesane.

Il paraît tout désigné de nous adresser d'abord à ses écrits : il nous reste de lui un dialogue rédigé par un de ses disciples, et un fragment conservé par Georges des Arabes [1].

Dans le dialogue intitulé : *Des lois des pays*, on ne trouve aucune idée gnostique, mais constamment de l'astronomie et de l'astrologie. Je ne développe pas cette idée, qui l'est suffisamment dans la présente publication [2] ; je rappelle seulement que Bardesane refuse aux astres toute influence *sur la liberté humaine*, mais leur accorde tout pouvoir *sur le corps, sur la santé et les maladies, la vie et la mort*. — Dans le fragment conservé par Georges des Arabes, Bardesane donne *la durée des révolutions des diverses planètes*, et cherche, en combinant ces durées, à justifier certaine idée eschatologique qui avait cours dans les premiers siècles et d'après laquelle le monde actuel ne devait durer que six mille ans pour faire ensuite place à un autre plus parfait.

Si nous prenons ensuite Eusèbe, il nous apprend, comme l'a traduit Fleury, que *Bardesane était arrivé au comble de la science des Chaldéens ou de l'astrologie*. Bien plus, c'est à ce titre seul qu'Eusèbe le cite. et nous remarquons que s'il reproduit toujours les passages qui prouvent l'indépendance de la liberté humaine vis-à-vis des astres, il omet toujours ceux qui attribuent à ces mêmes astres quelque influence sur le corps. Nous pouvons nous demander incidemment si ce n'est pas dans ces derniers passages qu'il voyait une trace des an-

[1] Traduit dans notre édition des *Lois des pays*, p. 58.

[2] *Bardesane l'astrologue. Le livre des lois des pays*, texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes, chez Leroux 1899. On remarquera, en particulier, que l'on a cité une trentaine de textes de *Firmicus Maternus* (Matheseos), parallèles a autant de textes de Bardesane. Nous expliquons aussi, p. 17-20 et 38, d'après leur contexte, les mots qui semblaient représenter des idées gnostiques : ܐܠܗܐ; ܒܪ; ܐܣܛܘܟܣܐ, ܢܗܝܪܐ,. ܡܕܒܪܢܐ, ܡܫܡܫܢܐ, ܡܕܒܪܢܘܬܐ, ܡܚܫܚܐ.

ciennes erreurs de Bardesane, et si ce n'est pas par là qu'il le rattache à Valentin.

Avant d'en revenir à saint Ephrem, ouvrons encore la *Doctrine d'Adaï*, composée à Édesse au IIIe siècle, entre Bardesane et saint Ephrem, et qui était comme le code des chrétiens de cette ville. Nous y lisons : « Fuyez le mensonge, l'homicide, le faux témoignage, les incantations, *les destins, les horoscopes, les étoiles et les signes du zodiaque*[1]. » L'apôtre Adaï voulait par là prémunir les fidèles contre la contagion du culte des astres; mais ces paroles : *fuyez l'homicide, ... les étoiles et les signes du zodiaque*, prises à la lettre et même dans leur esprit, étaient la condamnation de Bardesane.

Reprenons maintenant saint Ephrem et rappelons-nous que, de son temps, la doctrine d'Adaï était regardée comme le testament authentique de l'apôtre. Nous y trouvons un certain nombre de textes très clairs, par exemple :

Bardesane ne lisait pas les prophètes, sources de vérité, mais il feuilletait assidûment les livres qui traitaient des signes du zodiaque (II, p. 439, E).

Et ailleurs :

Ils (les Bardesanites) observaient les mouvements des corps (célestes), divisaient le temps, notaient les signes célestes et en déduisaient des significations cachées, comparaient la pleine Lune au signe du zodiaque. En un mot, au lieu d'agir avec l'Église et de méditer avec le fidèle les livres des Saints, ils étudiaient les livres les plus funestes (II, p. 438, F, etc.)[2].

Mais voilà décrite précisément, en termes aussi clairs que possible, l'hérésie de Bardesane : c'est l'astrologie. Et nous pouvons maintenant, dans cet ordre d'idées, expliquer la plupart des textes obscurs, sans recourir à Valentin, ni à

[1] Éd. Philips, p. 35.

[2] On trouvera d'autres textes dans une *Biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, p. 7-10, 12-15, 19-20, et dans notre édition du *Livre des lois des pays*, p. 21-23.

Manès. Par exemple, nous nous demandions au commencement quel pouvait être ce livre « execrandæ mystogogiæ ». Ce devait être un ouvrage dans le genre « des livres les plus funestes », dont il vient d'être question. Or ces livres traitaient des mouvements des corps célestes, de la division du temps, de l'influence de la Lune sur le corps et ses affections suivant le signe du zodiaque dans lequel elle est placée. Ce livre « execrandæ mystogogiæ » pourrait donc être, à la rigueur, le livre *Des lois des pays*, où il est *peu* question des *Deux Testaments*, qui doivent seuls occuper les chretiens, et *beaucoup* des signes du zodiaque et de la Lune[1].

Nous voyons donc que saint Ephrem lui-même condamne chez Bardesane l'astrologue et non le gnostique, car il est remarquable que, dans les discours contre les hérésies, saint Ephrem ne dit pas une seule fois que Bardesane appartînt a l'école de Valentin.

On n'a pas mis plus tôt en relief, dans ce siècle-ci, ce caractere de Bardesane parce que, d'une part, grâce à saint Ephrem, on le savait hérétique, et, d'autre part, on savait que l'astrologie *chez nous* n'a jamais constitué une hérésie; on oubliait qu'elle en constituait une à Édesse, et on négligeait donc les textes clairs, comme insignifiants, pour chercher l'hérésie de Bardesane dans les vers obscurs, car l'ou-

[1] Pour expliquer saint Ephrem, on se rappellera aussi : 1° que son ouvrage est écrit en vers, par suite il ne faut pas y chercher la rigueur que l'on demande à une prose châtiée; 2° que l'ouvrage de Bardesane, qu'il semble seul avoir en vue (car il ne cite alors que celui-la), est un recueil de cent cinquante hymnes, et est donc aussi écrit en vers. On se demandera donc si une hyperbole de saint Ephrem ne correspond pas déjà precisément à une hyperbole de Bardesane, et il faudra nous garder d'exagérer encore; 3° que l'éducation et la vie de saint Ephrem furent l'opposé de l'éducation et de la vie de Bardesane, ce qui l'expose à ne pas comprendre son ennemi; 4° que l'art (?), avec lequel Marcion, Bardesane et Manès (jamais Valentin) sont melangés dans les Discours contre les hérétiques rend difficile, sinon impossible, de discerner ce qui est propre a chacun lorsqu'ils ne sont pas specifiés. De la vient, a notre avis, que les auteurs syriaques postérieurs attribuent les mêmes erreurs a Bardesane et a Manès.

IMPRIMERIE NATIONALE.

vrage de saint Ephrem est écrit en vers, ce qui n'en facilite pas l'intelligence.

Les anciens auteurs syriaques qui connurent toujours saint Ephrem, découvert par nous, pour ainsi dire, au XVIII[e] siècle, tombèrent, dès leur époque, dans la même faute. Ils ne soupçonnèrent pas que l'astrologie pouvait être une hérésie, puisqu'elle conduisait, de leur temps, à la fortune et aux honneurs; ils attribuèrent donc souvent à Bardesane les erreurs de Manès dont saint Ephrem le rapprochait toujours.

Ajoutons, pour terminer, que l'épithète d'*astrologue*, que nous donnons à Bardesane, n'est pas pour nous *limitative*, comme s'il n'avait jamais fait autre chose, mais *spécificative*, comme nous donnant son caractere propre. — L'astrologie embrassait toute une philosophie naturelle[1] que Bardesane dut apprendre et enseigner avant d'être chrétien, comme il semble nous le dire lui-même[2]; il devait alors faire dependre des planètes le monde entier, sa création, sa conservation et la liberté de l'homme. Devenu chrétien, il restreignit leur influence au corps[3]. C'est une erreur, comme l'a déja vu Eusèbe, mais elle lui est commune avec tant de bons esprits du moyen âge, que l'on serait mal venu de la lui reprocher trop vivement; et elle aurait vite disparu, si l'on avait donné à l'étude des sciences naturelles l'importance qui lui revient de droit; la science aurait vite supplanté la fable, et l'on n'aurait pas langui durant tant de siecles dans les vains agencements de mots et les interminables considérations sur

[1] Lire, par exemple, le premier livre de Firmicus Maternus. Bardesane, élevé avec le roi Abgar, dut aussi connaître la philosophie grecque. Il semble suivre plutôt Platon qu'Aristote.

[2] Cf. *Le livre des lois des pays*, p. 57, dernière ligne de la traduction.

[3] On l'accuse d'avoir nié la résurrection des corps. Voir, en particulier, *Carmina Nisibena*, LI. Il est certain, d'après *Le livre des lois des pays*, que Bardesane enseignait la résurrection de l'homme et le jugement dernier. Croyait-il que le corps, dépendant des planètes, n'était pas essentiel a l'homme? Il ne le dit pas clairement, mais c'était alors une théorie philosophique qu'il put peut-être soutenir.

l'Écriture, préconisés par saint Éphrem comme la seule occupation intellectuelle que pouvait se permettre un chrétien de son temps[1].

F. NAU.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance annuelle du 20 juin 1899.)

Par l'India Office : *Madras Government Museum*, Bulletin; vol. II, n° 3. Madras, 1899; in-8°.

— *Indian Antiquary*, January et March, 1899. Bombay; in-4°.

Par la Société : *Atti della R. Accademia dei Lincei;* 1898 et Gennajo. 1899. Roma; in-4°.

— *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XI, 1er fasc. Paris, 1899; in-8°.

— *Journal asiatique*, mars-avril 1899. Paris; in-8°.

— *Comptes rendus des séances de la Société de géographie.* Paris, 1899, in-8°.

— *The Geographical Journal*, September 1897 et June 1899. London; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique: *Bibliothèque des*

[1] Enfin on remarquera, que dans notre édition, le *Dialogue des lois des pays* est distingué du célèbre *Dialogue sur le destin* adressé à Antonin. Car Eusèbe est notre seule source à ce sujet : or il mentionne dans son *Histoire ecclésiastique*, le célèbre dialogue sur le destin adressé à Antonin et *d'autres dialogues*...; et dans la *Préparation évangélique*, il nous apprend que le fragment des *Lois des pays* cité par lui est tiré des dialogues de Bardesane *avec ses disciples*. On a donc eu tort de dire que ce fragment était tiré du célèbre dialogue sur le destin *adressé à Antonin*, car Eusèbe nous apprend le contraire : c'est l'un *des autres dialogues*... Du reste, le destin n'occupe que les deux tiers de l'ouvrage. C'est ce qu'a constaté Épiphane quand il a écrit que Bardesane «disputa sur le destin contre Avida».

Écoles françaises d'Athènes et de Rome; Edmond Courtaud, *Le bas-relief romain à représentations historiques.* Paris, 1899.

Par les éditeurs : *Revue critique,* n°s 19-25, 1899. Paris; in-8°.

— *Bollettino,* n°s 221-223. Firenze, 1899; in-8°.

— *Polybiblion,* parties technique et littéraire, mai et juin 1899; in-8°.

— *Al-Zhiya,* mai et juin 1899. Le Caire; in-8°.

— *Al-Machriq,* 1 et 15 Haziran 1899. Beyrouth; in-8°.

Par les auteurs: *American Journal of archæology,* November-December 1898. January-February 1899. Norwood; in 8°.

— *Le Globe,* v^e^ série, t. IX, n° spécial : XIIe Congrès des Sociétés suisses de géographie, tenu à Genève du 4 au 7 septembre 1898; in-8°.

— *Bulletin* n° 1, novembre 1898, janvier 1899. Genève; in-8°.

— *Revue archéologique,* mars-avril 1899, Paris; in-8°.

Par les auteurs : J. Rouvier, *Les ères de Botrys et de Beryte* (extrait). Athènes, 1899; in-8°.

— F. Nau, *Le livre des lois des pays.* Paris, 1899; in-8°.

— R. Gottheil, *Contributions to Syriac Folk-Medicine* (extrait). New Haven, 1899; in-8°.

— M. Courant, *L'enseignement de la langue chinoise* (extrait), 1899; in-8°.

— Le même, *La presse périodique japonaise* (extrait) 1899; in-8°.

— Arthur von Rosthorn, *Die Ausbreitung de Chinesischen Macht in sudwestlicher Richtung bis zum vierten Jahrhundert nach Christi.* Leipzig, 1895; in-8°.

— Dr. K. Kern, *The Aryabhatīya with the Commentary of Pāramâdiçvara.* Leide, 1894; gr. in-4°.

— H. Suter, *Die Kreisquadratur des Ibn-el-Haitam* (extrait). Leipzig, 1899; in-8°.

Par les auteurs : S. Chevalier, *La navigation sur le haut Yang-tse*. Chang-haï, 1899; gr. in-4°.

— Chr. Garnier, *Méthode de transcription rationnelle des noms géographiques*. Paris, 1899; in-4°.

— Le P. P.-A. Delattre, *Les progrès de l'assyriologie*. Paris, 1899; in-8°.

— V. Dinglestedt, *The hydrography of the Caucasus* (extrait), 1899; in-8°.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 20 JUIN 1899.

PRÉSIDENT.

M. BARBIER DE MEYNARD.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. SENART.
MASPERO.

SECRÉTAIRE.

M. CHAVANNES.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. E. DROUIN.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior DE VOGÜÉ.

COMMISSION DES FONDS

MM. CLERMONT-GANNEAU.
DROUIN.
SPECHT.

CENSEURS.

MM. Rubens DUVAL.
HOUDAS.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. Devéria. — R. Duval. — Maspero. — Oppert. — É. Senart.

MEMBRES DU CONSEIL.

V. Henry. L. Finot. Moïse Schwab. L. Feer. J. Vinson. Guimet. J.-B. Chabot. Rubens Duval.	Élus en 1899.
MM. de Charencey. Aymonier. A. Barth. H. Derenbourg. Sylvain Lévi. Clément Huart. Carra de Vaux. Devéria.	Élus en 1898.
Oppert. J. Halévy. Michel Bréal. Ph. Berger. Houdas. Cordier. Dieulafoy. Perruchon.	Élus en 1897.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ALLAOUA BEN YAHIA, interprète judiciaire à Inkermann (département d'Oran.)

ALLOTTE DE LA FUYE, lieutenant-colonel, directeur du génie, à Nantes.

ALRIC, consul de France, secrétaire-interprète du Gouvernement pour les langues orientales, rue Saint-Jacques, 160, à Paris.

ASSIER DE POMPIGNAN, lieutenant de vaisseau, rue Saint-Jacques, 44, à Marseille.

* AYMONIER (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE AMBROSIENNE, à Milan.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Utrecht.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE, à Alger.
BIBLIOTHÈQUE KHÉDIVIALE, au Caire.
MM. BARBIER DE MEYNARD, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.
BARRÉ DE LANCY, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.
BARTH (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.
BARTHÉLEMY, vice-consul de France à Marache, par Alexandrette (Syrie).
BASSET (René), directeur de l'École des lettres, rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).
BEAUREGARD (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.
BECK (l'abbé Franz-Seignac), au château de Bosredon, par Montcuq (Lot).
BELKASSEM BEN SEDIRA, professeur à l'École des lettres, à Alger.
BÉNÉDITE (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.
* BERCHEM (Max VAN), privat-docent à l'Université de Genève, promenade du Pin, 1, à Genève.
BERGER (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, quai Voltaire, 3, à Paris.
Mlle BERTHET (Marie), professeur à l'École normale d'Alençon, rue des Promenades, 9, à Alençon.

MM. Bouvat (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Germain, 200, à Paris.

Blanc (Édouard), explorateur en Asie, rue de Varennes, 52, à Paris.

Blochet, rue de l'Arbalète, 35, à Paris.

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud), Suisse.

* Bœll (Paul), publiciste, rue Gay-Lussac, 26, à Paris.

* Boissier (Alfred), cours des Bastions, 4, à Genève.

* Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris.

Bonet (Jean), professeur d'annamite à l'École des langues orientales vivantes, rue Greffulhe, 7, à Paris.

Bourdais (l'abbé), professeur à la Faculté libre d'Angers, rue Belle-Poignée, 4, à Angers.

* Bourquin (le Rév. A.), à Lausanne.

Boyer (le P. Auguste), de la Compagnie de Jésus, rue de Sèvres, 35, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue d'Assas, 70, à Paris.

Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

* Burgess (James), Seton place, 22, à Édimbourg.

M. Bushell (Dr. Stephen-Wootton), médecin de la légation de S. M. Britannique, à Péking.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), rue Popincourt, 32, à Paris.

Cahun (Léon), conservateur adjoint à la Bibliothèque Mazarine, rue de Seine, 1, à Paris.

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Casanova (Paul), membre de l'Institut d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

Caudel (Maurice), bibliothécaire de l'École des sciences politiques, rue Le Verrier, 5, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Barbey-de-Jouy, 25, à Paris.

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), professeur au Collège de France, 1, rue des Écoles, à Fontenay-aux-Roses.

MM. Cheikho (L.), professeur à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

Chekîb Arslân (l'émir), chef druse à Beyrouth.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

* Cillière (Alph.), consul de France à Salonique.

Claparède (René), à Juvisy (Seine-et-Oise).

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

: Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée d'Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète-chancelier de légation, rue des Sœurs, à Vineuil, par Chantilly (Oise).

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

MM. *Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

*Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Taillepied, 4, à Sarcelles (Seine-et-Oise).

Delattre (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

*Delphin (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

*Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

*Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

Dieulafoy (Marcel), membre de l'Institut, rue Chardin, 12, à Paris.

Dihigo (Dr Juan M.), professeur de langue grecque à l'Université de la Havane (Cuba).

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Doutté (Edmond), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Drouin, avocat, rue de Verneuil, 11, à Paris.

Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

MM. *Durighello (Joseph-Ange), antiquaire, à Beyrouth (Syrie).

*Dussaud (René), rue du Midi, 1, à Neuilly-sur-Seine.

Dutt (Romesh Chunder), du Service civil du Bengale, 30, Beadon street, à Calcutta.

*Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

*Fargues (F.), route de Saint-Leu, 28, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Faure-Biguet, général, directeur de l'artillerie à Lyon.

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, rue Félicien-David, 6, à Auteuil-Paris.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), vice-consul de France à Oubone (Siam).

*Finot (Louis), directeur de l'Institut archéologique à Saigon.

Fossey (Ch.), membre de la Mission du Caire, rue des Chartreux, 6, à Paris.

Foucher (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

*Gantin, ingénieur, répétiteur libre à l'École

des Langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

MM. Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des Langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Gauthier (Léon), professeur à la Médersa, rue Marengo, 12, à Alger.

* Gautier (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

Graffin (Mgr), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

Greenup (Rev. A. W.), Allrough Rectory, Harleston (Norfolk), (Angleterre).

Grenard, boulevard des Invalides, 20, à Paris.

* Groff (William N.), à Ghizeh (Égypte).

Grosset, licencié ès lettres, rue Cuvier, 4, à Lyon.

* Guieysse (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* Guimet (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Halévy (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

* Hamy (le Dr), membre de l'Institut, conserva-

teur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

MM. *HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

HEBBELYNCK (Adolphe), recteur de l'Université, Louvain (Belgique).

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue de Penthièvre, 10, à Sceaux.

HÉRIOT-BUNOUST (l'abbé Louis), Vicolo del Villano, 2, à Rome.

HÉROLD (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

HOLAS EFENDI (V.), rue Asmali-Mesdjid, 11, à Constantinople.

HOUDAS, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

HUART (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement; professeur à l'École des Langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

HUBERT (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

HYVERNAT (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

JEANNIER (A.), vice-consul de France à Larache (Maroc).

MM. Jéquier (Gustave), faubourg du Crèt, 5, à Neuchâtel.

Karppe (S.), élève de l'École des hautes études, avenue de Messine, 10, à Paris.

Kemal ali, secrétaire d'ambassade, rue d'Assas, 130, à Paris.

Kéraval (le Dr), directeur de l'asile d'Armentières (Nord).

Koulikovski, professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

La Martinière (H. P. de), premier secrétaire de la légation de France au Maroc, à Tanger.

Lambert (Mayer), rue Condorcet, 53, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

Lavallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge.

Lecomte (Georges), élève-interprète attaché à la Légation de France à Pékin.

Ledoulx (Alphonse), vice-consul de France à Siwas (Turquie d'Asie).

MM. Leduc (Henri), interprète du Gouvernement à Pékin.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, à Luxembourg.

Leriche (Louis), à Mogador (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* Lestrange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

Liétard (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

Loisy (l'abbé), aumônier, rue du Château, 29, à Neuilly (Seine).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, à Paris.

* Makhanoff, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

Mallet (Dominique), villa Poirier, 9, à Paris-Vaugirard.

Marçais (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

* Margoliouth (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford.

Marrache, rue Laffon, 10, à Marseille.

MM. *Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, ancien directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

Méchineau (l'abbé), rue Monsieur, 15, à Paris.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

Meillet (Antoine), agrégé de grammaire, directeur adjoint de l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle Menant (Delphine), rue Notre-Dame-des-Champs, 44, à Paris.

MM. Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Mercier (Gustave), interprète militaire, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Michel (Charles), professeur à l'Université, avenue d'Avroye, 110, à Liège.

Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

*Mission archéologique française, au Caire.

MM. *Mocatta (Frédéric-D.), Connaught place, à Londres.

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

Mondon-Vidailhet, chargé de cours à l'École

des Langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

MM. Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Morgan (J. de), ancien directeur des Musées d'Égypte, à Téhéran.

Muir (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

* Nau (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

Nedjib Açem Efendi, ancien rédacteur du journal *Ikdam*, rue Sublime-Porte, à Constantinople.

New York-public library, à New-York.

Nicolas (A.-L.-M.), au consulat de France, à Smyrne.

Nicolle (Henri), lieutenant au 1er régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

Nouet (l'abbé René), chanoine, rue Saint-Vincent, 25, au Mans.

* Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

* Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste

au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

MM. *Ottavi (Paul), vice-consul de France à Mascate (Oman).

Parisot (Dom Jean), à l'abbaye de Saint-Martin-de-Ligugé (Vienne).

*Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

Pelliot (Paul), Grande-Rue, 69, à Saint-Mandé.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

*Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, rue de Vaugirard, 133, à Paris.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.

*Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), professeur d'égyptologie à l'Université, directeur du *Sphinx*, à Upsal.

*Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

*Pinart (Alphonse), à Paris.

Pinches (Th.-C.), Assyrian department, au British Museum, à Londres.

Pognon, consul de France, à Alep.

MM. *POMMIER, juge au tribunal civil, au Blanc, (Indre).
*POUSSIÉ (le Dr), rue de Valois, 2, à Paris.
PRÆTORIUS (Frantz), Franckestrasse, 2, à Halle.
*PRYM (le professeur E.), à Bonn.

QUENTIN (l'abbé), au Plessis-Chenet (Seine-et-Oise).

RABOISSON (l'abbé), rue de Villiers, 80, à Levallois.
RAT (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.
RAVAISSE (P.), chargé de cours à l'École des Langues orientales vivantes, rue des Quatre-Cheminées, 7, à Billancourt.
RÉAU (Raphaël), vice-consul de France à Bangkok (Siam).
REGNAUD (Paul), professeur de sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.
*REGNIER (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.
RETTEL (Stanislas DE), drogman de 2e classe, rue Corneille, 5, à Paris.
REUTER (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.
*REVILLOUT (E.), rue du Bac, 128, à Paris.
*RIMBAUD, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.

MM. Robert (A.), administrateur de la commune mixte d'Aïn Mlila (département de Constantine).

* Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

Roque-Ferrier, à Erzeroum (Turquie d'Asie).

Rosny (Léon de), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, rue Mazarine, 28, à Paris.

*Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

Rouvier (Jules), docteur en médecine, professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sainson (Camille), chancelier du consulat de France à Tien-Tsien (Chine).

Salmon (Georges), élève diplômé de l'École des Langues orientales vivantes, avenue de Laumière, 20, à Paris.

* Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

Scheil (le P.), rue du Bac, 94, à Paris.

Schmidt (Valdemar), à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14, à Paris.

* Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

SERRUYS (Washington), attaché au Consulat de Belgique, à Beyrouth.

*SIMONSEN, grand rabbin, à Copenhague.

SIOUFFI, consul de France, en retraite, à Baabda, près Beyrouth.

SI SAÏD BOULIFA, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

SOCIN, professeur à l'Université, Schreberstrasse, 5, à Leipzig.

SONNECK (C.), professeur à l'École coloniale, rue de Vaugirard, 63, à Paris.

SPECHT (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

SPIRO (Jean), professeur à l'Université de Lauzanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

STEIN (D[r] M. Aurel), principal du Collège oriental, à Lahore.

STREHLY, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

STRONG (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

SYAD MUHAMMAD LATIF, district judge, Jallandhar City (Penjab).

TAILLEFER (Amédée), conseiller à la Cour d'appel, rue Cassette, 27, à Paris.

TEXTOR DE RAVISI (le baron), rue de Turin, 38, à Paris..

THATCHER (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

MM. Theillet, attaché au consulat de France, à Alep.

Thibaut (E.), surveillant général au Lycée, à Alger.

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des Hautes Études, rue Garancière, 11, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète judiciaire asser-menté à Ksar-et-Tir, Sétif (Algérie).

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de sanscrit, rua Castilho, 34, à Lisbonne.

Vaux (Baron Carra de), rue Saint-Guillaume, 14, à Paris et au château de Rieux, par Montmirail (Marne).

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des Hautes Études, rue Notre-Dame-des-Champs, 97 bis, à Paris.

Vilbert (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

Vissière (Arnold), consul de France, premier interprète de la légation de France, à Pékin.

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

MM. WILHELM (Eug.), professeur, à l'Université d'Iéna.
* WITTON DAVIES (T.), principal de Midland Baptist College, à Nottingham.
* WYSE (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.
WEIL (Raymond), lieutenant au 5e régiment du génie, à Versailles.

ZEKY (Salih) Efendi, directeur de l'Observatoire Impérial Ottoman, à Pèra (Constantinople).
* ZOGRAPHOS (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

II

MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. WEBER, professeur à l'Université de Berlin.
SALISBURY (E.), membre de la Société orientale américaine, 237, Church street, à New-Haven (États-Unis).

III

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.

Académie de Saint-Pétersbourg.

Royal Asiatic Society of London.

Royal Asiatic Society of Bengal, Park-Street, 57, à Calcutta.

Deutsche morgenlandische Gesellschaft, à Halle.

American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Societa Asiatica Italiana, à Florence.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America, 38, Quincy street, Cambridge (États-Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.
John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).
Société finno-ougrienne, à Helsingfors.
Société de géographie de Paris.
Société de géographie de Genève.
Royal Geographical Society, à Londres.
Société des sciences de Batavia.
Société historique algérienne.
Deutsche Gesellschaft für Natur- und Voelkerkunde Ostasiens, à Tokio.
Société de philologie, à Paris.
Provincial Museum, à Lukhnow.
Indian Antiquary, à Bombay.
Polybiblion, à Paris.
Revue de l'Histoire des religions.
American Journal of Archæology, à Princeton.
The Japan Society, 20, Hannover square, à Londres.
Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.
Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.
École française d'Athènes.
Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.
Université royale, à Upsal (Suède).

Ministère de l'instruction publique.
École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

SÉMINAIRE DES MISSIONS ÉTRANGÈRES, rue du Bac, 128, à Paris.

SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE DU MINISTÈRE DE LA GUERRE.

BIBLIOTHÈQUE DU CHAPITRE MÉTROPOLITAIN, à l'église Notre-Dame, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL, rue de Sully, 1, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE SAINTE-GENEVIÈVE, place du Panthéon, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE MAZARINE, quai Conti, 23, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à la Sorbonne.

BIBLIOTHÈQUE DU MUSÉUM D'HISTOIRE NATURELLE, rue de Buffon, 2, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE DU COLLÈGE DE FRANCE.

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE, rue d'Ulm, 45, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

SÉMINAIRE ISRAÉLITE, rue Vauquelin, 9, à Paris.

FACULTÉ DE DROIT, place du Panthéon, à Paris.

PARLEMENT DE QUÉBEC (Canada).

LES BIBLIOTHÈQUES D'AIX (en Provence), — DE MOULINS, — DE RENNES, — D'ANNECY, — DE LAON, — DE PÉRIGUEUX, — DE SAINT-MALO, — DES BÉNÉDICTINS DE SOLESMES, — DE TOULOUSE, — DE BEAUVAIS, — DE CHAMBÉRY, — DE NICE, — DE REIMS, — DE ROUEN, — DE L'ÎLE DE LA RÉUNION, — DE STRASBOURG, — DE BOURGES, — DE TOURS, — DE METZ, — DE NANCY, — DE NANTES, — DE NARBONNE, — D'ORLÉANS, — DE PAU, — D'ARRAS, — UNIVERSITAIRE DE LYON, — DE MARSEILLE, — DE MONTPELLIER (Faculté de médecine et Bi-

bliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

IV

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.

Chaque année........................ 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°........................ 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)............... 7 fr. 50

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) . . . . 15 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. . . 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches . . . . . . 7 fr. 50

Vocabulaire de la langue géorgienne, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8° . . . . 7 fr. 50

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° . . . . 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalà, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche . . . . . 10 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° . . . . 7 fr. 50

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° . . . . 9 fr.

Géographie d'Aboulféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4° . . . . 24 fr.

Râdjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8°.......... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre. Nouvelle édition (sous presse).

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume......... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°.............................. 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

Maçoudi. *Le livre de l'Avertissement* (*Kitab et-tenbîh*), traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. Prix.............................. 7 fr. 50.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volumes I, II, III. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume.............................. 25 fr.

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°.............................. 20 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

Les mémoires historiques de Se-ma Tsien, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, professeur au Collège de France. Tome Ier, in-8°.............. 16 fr.
Tome II, in-8°........................ 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°............. 10 fr.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

IMPRIMERIE NATIONALE

LES PREMIÈRES INVASIONS ARABES DANS L'AFRIQUE DU NORD

(21-100 H. — 651-718 J.-C.),

PAR

M. CAUDEL.

(SUITE.)

VII

Les Arabes appelèrent l'époque qui précéda la révélation islamique *el Djahiliya* « l'ignorance » et en parlèrent toujours comme d'un temps fâcheux qu'ils étaient heureux de voir reculer dans le passé. Les traditions familiales et guerrières que rappelait ce temps tinrent toujours une grande place dans leurs mémoires et avivèrent leur orgueil, mais ils n'aimèrent jamais parler de l'idolâtrie qui avait souillé les âmes de leurs pères. Ils auraient eu peu de chose à en dire. Les tribus avaient des dieux de bois ou de pierre, que leur vie errante les obligeait à faire facilement transportables, et qu'elles traînaient après elles sans leur rendre, semble-t-il, un culte bien sérieux. On les vit, à l'approche de la mission de Mohammed, réunir les idoles dans la Ka'aba, ce qui facilita sin-

gulièrement l'exécution sommaire qu'en fit le Prophète, lors de sa rentrée triomphale à la Mekke.

Le dieu de la tribu de Kelb, Woudd, avait forme humaine; Yauk avait l'apparence d'un cheval; Yaghout, celle d'un lion; Nasr, celle d'un aigle. Au dire d'El-Harassi, la Ka'aba renfermait aussi « des figures d'anges, celles des prophètes, l'arbre, Abraham, l'ami de Dieu tenant dans ses mains les flèches du sort, puis encore une figure de Jésus, fils de Marie, avec sa mère ».

Les Arabes antéislamiques étaient ignorants et vaguement curieux de l'avenir, aussi croyaient-ils aux devins. Ils étaient crédules, craignaient les sortilèges et interrogeaient le sort dans la Ka'aba, en tirant au hasard, d'un sac rempli de flèches, qui portaient chacune un signe, l'une d'elles, dont la marque disait ce qui serait. ʿAbd Allah, père de Mohammed, faillit être immolé, sur la réponse que donna ce singulier oracle à la question que lui posait ʿAbd el Mot't'aleb. On voyait aussi des femmes devineresses, et c'est à l'une d'elles, el Kahinah « la devineresse », que ce dernier en appela de la sentence portée par les flèches. La foi dans les devins et la croyance aux sortilèges se maintinrent après l'Islam. ʿAli, le quatrième et le dernier des khalifes *parfaits*, passait pour posséder la science de l'avenir et des livres cachés. Les Musulmans prétendent « que le dépôt en est conservé dans un ouvrage mystérieux appelé *Gefr*. Le mot *Gefr* est arabe et se dit vulgairement d'une espèce de membrane, mais ici il désigne une grande feuille couverte

de caractères et de figures magiques, et contenant l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Les uns disent que ce livre est resté entre les mains des descendants d'Ali et qu'à eux seuls en est réservée la connaissance; les autres croient que la possession en est commune à tous et qu'il est libre à chacun d'y recourir. Les sultans mamlouks d'Égypte avaient entre les mains une copie de cet ouvrage, qui a passé au pouvoir des sultans de Constantinople. Il en existe plusieurs versions. Les Persans, et en général les partisans des droits d'Ali, y ont une foi aveugle et le consultent assez souvent[1]. » On ouvre rarement un manuscrit arabe, récemment acquis d'un indigène, sans trouver, entre les feuillets, quelque morceau de papier divisé par des traits parallèles, dans les deux sens, en petits carrés qui renferment chacun une lettre de l'alphabet ou un mot quelconque, tandis qu'une légende enroulée autour du damier apprend quelles prières il faut dire et quels rites on doit accomplir pour voir ses désirs se réaliser. A tout cela rien d'étonnant ni de particulier. La grande ignorance humaine a toujours cherché et toujours cherchera tant que se tairont la raison et la science, la solution de l'énigme du lendemain dans des pratiques de ce genre.

Mais le problème de l'au-delà tourmentait trop les Arabes pour qu'ils se contentassent de semblables oracles; quand l'oppression de l'inconnu augmentait,

[1] Desvergers, p. 271.

un homme se levait, qui croyait avoir compris et parlait aux autres. Il y eut ainsi beaucoup de prophètes. Avant Mohammed, Cho'aïb, fils de Dou Madham, instruisit les Hadhouras du Yemen, et Houd, les Adites du Hadramaout. Saleh fit, devant les Beni Thamoud, un miracle : « Un rocher de granit s'entr'ouvrit à son commandement et il en sortit une chamelle pleine qui mit bas son petit. Ce prodige s'opérait à la demande des Beni Thamoud; cependant il ne put les convaincre; non seulement ils persistèrent dans leur idolâtrie, mais ils tuèrent la chamelle, dont la présence était pour eux un reproche incessant de désobéissance et d'opiniâtreté. La vengeance céleste ne se fit pas attendre : le sol trembla, les montagnes se fendirent et tous les gens de la tribu tombèrent morts, la face contre terre[1]. » Houd avait été battu de verges par les Adites. Il fallait aux prophètes une âpre volonté et un vigoureux esprit de prosélytisme pour affronter la barbarie de leurs frères, et leurs appels restaient vains. Au temps même de Mohammed, el Asoued, Mous'aïlamah ibn H'abīb et Toulaïha ibn Khouwaïled tentaient, sans plus de succès, d'élever la pensée arabe, qui se refusait et retombait inerte. Elle voulait voir pour croire; il lui fallait des miracles qui, une fois accomplis, ne paraissaient jamais assez probants. L'art du thaumaturge n'en imposait pas à des esprits aussi pratiques et aussi soupçonneux et faisait fausse route en s'adres-

[1] Desvergers, p. 49.

sant à des sens aiguisés, excitables jusqu'à la souffrance, ébranlés déjà de sensations trop vives, tandis que la conscience intime dormait. — Tout changea quand parut Mohammed.

Mohammed ibn ʿAbd Allah ibn ʿAbd el Mot't'aleb était un orphelin sans fortune. La famille des Hachimites, à laquelle il appartenait, était pauvre[1]; il dut, pour vivre, se faire berger. On confiait généralement le soin de garder les troupeaux aux filles et aux esclaves[2]. Le futur prophète abandonna cette condition servile pour devenir chamelier et fut assez heureux pour épouser une riche Mekkoise, Khadidjah, veuve d'un commerçant et dont il avait géré les affaires. A quarante ans, Mohammed a beaucoup voyagé, visité les diverses régions de l'Arabie, entrevu la civilisation grecque, fait un peu la guerre et beaucoup trafiqué et appris de droite et de gauche, par lambeaux, les traditions de son peuple et de quelques-unes des nations voisines. Il n'est pas plus savant que les hommes de Qoraïch qui l'entourent[3] et n'a jamais quitté le milieu arabe. Une inquiétude le saisit : il devient taciturne et recherche la solitude, gagne souvent les montagnes voisines de la ville et y demeure des journées

[1] Sprenger, *Das Leben des Mohammad*, I, p. 141.

[2] *Ibid.*, p. 147.

[3] « Die geistige Bildung der Mekkaner oder Koreischiten wie sie sich nannten, war bedeutend. Die meisten konnten lesen und schreiben; sie hatten sich auf ihren Geschaftst-reisen nicht zu unterschatzende Kenntnisse erworben und konnten sich dem Propheten gegenüber auf ihr Wissen husten » (Sprenger, *Mohammed und der Koran*, 4.

entières, absorbé dans la contemplation. Le fait n'étonnait pas son entourage; les Arabes étaient coutumiers des longues courses solitaires et leur goût pour les cogitations intimes, loin du monde, en quelque coin sombre, suffisait à leur expliquer les subites disparitions de Mohammed. Au retour d'une de ces excursions, celui-ci commença à prophétiser, d'abord avec discrétion, dans le petit cercle de ses intimes, puis devant tous ceux qui prêtaient l'oreille à ses discours. Ce prophétisme ne dut pas, non plus, étonner beaucoup; il n'était pas rare dans la péninsule, et les noms cités tout à l'heure suffisent à prouver que plus d'un inspiré avait déjà pris la parole, sous les tentes des tribus, avant l'apparition du « Sceau des prophètes ».

Le prophétisme était, en Arabie, à l'état endémique. La vie solitaire, les longues réflexions vides, la contemplation d'une nature brutale et pesante, la suggestion des mirages, la tension nerveuse développée par les fatigues, les dangers et les privations, tout poussait l'homme à rêver et, rêvant, à imaginer la fin des choses dans une formule très simple qui lui épargnât la fatigue de *chercher*. Le saut était aussi brusque, dans l'intelligence, de la complète ignorance à la clarté parfaite de tout, qu'était rapide, dans le système nerveux, la transition de la sensation à la conception. C'était toujours la même brutalité, la même absence de gradation et de nuances. La lueur qui avait illuminé l'esprit prenait une apparence surnaturelle, et l'homme sentait passer en lui un souffle qu'il attribuait à l'esprit d'En Haut. La formule trou-

vée, il fallait la répandre; l'homme y travaillait comme il faisait toutes choses, sans calcul ni mesure : c'était un prophète de plus.

Mohammed, inspiré, parla. Ses sectateurs recueillirent ses paroles, car c'était Dieu qui, par sa bouche, leur transmettait la vérité, et la vérité, cette fois, se répandit. Pourquoi le nouveau prophète réussit-il là où les autres avaient échoué? Le hasard lui fut sans doute favorable; peut-être aussi puisa-t-il une *grande force dans la pureté naïve de sa doctrine et* la cadence aisée de ses discours. Il fut intelligible et éloquent, et ses compatriotes prisaient fort les beaux diseurs; il s'attaqua aux sentiments au lieu de s'adresser aux sens, et fit vibrer dans le cœur des siens des cordes nouvelles au lieu de leur exhiber des prodiges. Ses prédécesseurs avaient été des thaumaturges; il fut simplement un prédicateur et se défendit toujours de faire des miracles. On en cite peu à son actif. A Hodaibiya, il fit couler de l'eau d'une source desséchée en y plongeant une flèche; c'est, disent les historiens arabes, le miracle le plus avéré qui ait été constaté; pur incident dans la vie du Prophète, qui dut son succès à d'autres causes.

Il se présentait comme « l'envoyé du Seigneur, le sceau des prophètes[1]. — Tous les peuples eurent des prophètes qui les jugèrent avec équité[2]. — Il n'est point de nation qui n'ait eu son apôtre[3]. —

[1] Qoran, XXXIII, 40.
[2] Qoran, II, 48.
[3] Qoran, XXXV, 22.

Chaque peuple a eu son guide [1] », il est celui du peuple arabe. — « Je suis un homme comme vous, ajoute-t-il, mais j'ai été favorisé des révélations divines [2]. » — Le Dieu qui lui parle est unique : « Il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu unique. » C'est la formule fondamentale de la nouvelle croyance. C'est *Allah er-rah' mān er-rah' im* « Miserator et Misericors Dominus ». « Il est le commencement et la fin [3]. — Le centre où tout se réunira [4], — . . le terme de toutes choses [5] — . . . il est un, il est éternel. Il n'a point enfanté et n'a point été enfanté. Il n'a point d'égal [6] — Il tient entre ses mains les clefs de l'avenir, Lui seul le connaît. Il sait ce qui est sur la terre et au fond des mers. Il ne tombe pas une feuille qu'il n'en ait connaissance [7]. — Si trois personnes s'entretiennent ensemble, il est le quatrième. Si cinq personnes sont réunies pour converser, il est le sixième [8]. » Voilà qui explique le monde et nous tous, voilà qui satisfait à la première curiosité de l'homme : connaître ses origines. Mais autre chose le tourmente davantage : où va-t-il? qu'y a-t-il derrière la mort?

« Toute âme doit goûter la mort [9]. . . jusqu'au

[1] Qoran, XIII, 8.
[2] Qoran, XVIII, 101.
[3] Qoran, LVII, 3.
[4] Qoran, III, 104.
[5] Qoran, XL, 3.
[6] Qoran, CXII, 1, 4.
[7] Qoran, VI, 60.
[8] Qoran, LVIII, 8.
[9] Qoran, III, 182; XXI, 36; XXIX, 57.

jour de la résurrection et du jugement... jusqu'à *ce que Dieu ait prononcé entre nous, car il est le meilleur des juges*[1] — ...*c'est le jour où chaque âme vient plaider pour elle-même*[2]. — Au jour de résurrection, la terre entière ne forme qu'une seule poignée et les cieux sont roulés dans sa main droite (de Dieu)[3] — Un jour nous vaquerons à votre jugement, ô hommes[4]! — En ce jour-là, à chaque homme suffira son affaire[5]. » On fait alors paraître devant les hommes « un livre immense qui obstrue tout l'espace entre l'Orient et l'Occident. Toutes les actions des hommes y sont inscrites[6]. — Il n'y a aucune petite faute ni aucun grand crime qui ne s'y trouvent enregistrés. Ils y trouvent présent tout ce qu'ils ont commis et son Seigneur ne fait tort à personne[7]. » Les actions de chacun parlent pour lui, les bons sont reçus dans le paradis et les méchants vont dans l'enfer. A chacun de veiller sur soi pour mériter le premier et éviter le second; les prières du voisin ne le sauveront pas s'il n'a lui-même travaillé à son salut et d'abord professé la foi musulmane. — « La religion de Dieu est l'Islam[8] », c'est-à-dire le fait de chercher son salut en Dieu, de

[1] Qoran, VII, 85.
[2] Qoran, XVI, 112.
[3] Qoran, XXXIX, 67.
[4] Qoran, LV, 31.
[5] Qoran, LXXX, 37.
[6] Ghazzâli, 67.
[7] Qoran, XVIII, 47.
[8] Qoran, III, 17.

se résigner à sa volonté; ceux qui agissent ainsi sont dits *Mouslimoun*, dont nous avons fait *Musulmans*. *Pour confesser la foi*, *il suffit de* prononcer avec conviction et à haute voix la formule : « Il n'y a pas d'autre dieu que le Dieu (Unique) et Mohammed est le prophète de Dieu; je porte témoignage qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui et que Mohammed est son prophète et son serviteur. » Celui qui a dit cela et qui pratique le culte est un bon musulman. De culte, il n'y en a guère, et il est presque tout personnel : il faut, cinq fois par jour, dire la prière, après avoir fait ses ablutions, et la prière doit être dite en langue arabe, car c'est dans cet idiome que le Seigneur a révélé son livre, qui ne peut être traduit en aucun autre; il faut jeûner pendant le mois du Ramadhan, faire l'aumône, payer la dîme et aller en pèlerinage à la Mekke. Mais aucune de ces prescriptions n'est ni bien lourde ni strictement obligatoire : la prière est courte et, en cas d'oubli ou d'impossibilité, peut être dite à une autre heure que celle prévue par la loi; le jeûne ne dure que pendant le jour et n'entraîne qu'une modification gênante dans la manière de vivre, et ainsi du reste. D'une façon générale, le culte n'est pas obligatoire en cas de danger[1].

Rien dans tout cela qui ne soit simple, compréhensible et doucement attirant, comme toutes les doctrines vagues et faciles, qui laissent l'esprit évoluer à l'aise dans l'ampleur de leurs formules. Rien

[1] Voir dans la *Grande Encyclopédie* l'article *Islamisme*, par M. Houdas.

qui contraigne la pensée à lutter contre le doute, en édifiant une muraille de raisonnement autour d'un dogme qui défie la raison; rien qui empêche la libre expansion de la nature physique, en mortifiant les sens; rien qui soumette la pensée à l'autorité d'une pensée voisine, en donnant à un clergé la suprématie sur les âmes. Les ignorances se fondent en adorations naïves; les curiosités s'abîment en contemplations muettes; les sens et les passions jouent à l'aise sous le manteau religieux et s'assoupissent doucement dans une jouissance mesurée, placide et légitime.

Tout homme peut saisir ces concepts et professer cette foi; mieux que toute autre, elle lui fera connaître Dieu. Nos consciences aryennes ont, de la divinité, une idée spéciale; elles la conçoivent vivement mais, tout aussitôt, prennent sa mesure. C'est toujours notre même façon de penser, décrivant tout autour du sujet une limite, portant sans cesse le regard de l'esprit, du centre à la périphérie. Nous adorons Dieu profondément, mais nous le discutons avec passion. D'abord, nous le voulons près de nous; l'intermédiaire prophétique ne nous suffit pas et notre orgueil exige qu'il prenne notre apparence, comme dans la mythologie antique, et descende sur la terre, ou au moins qu'Il envoie une émanation de sa personne, qui entre en contact avec nous. Nous nous complaisons à ce rapprochement; il flatte notre vanité en remettant le Créateur presque dans la créature. Ce Dieu tout proche, nous ne l'acceptons

que sous bénéfice d'inventaire, nous le chicanons sur les hyposthases, nous lui disputons les attributs et, avant de l'adorer, nous le détaillons; il y a du syllogisme dans notre prière; nos actes de foi recèlent des réticences; la raison et la foi disputent sans cesse en nous, et la foi ne l'emporte que si la raison est satisfaite par les preuves multiples qu'elle découvre de l'existence de Dieu.

Dieu existe-t-il? Voilà une question que le sémite ne songe pas à se poser. Là, comme ailleurs, il commence par où nous finissons, et adore pour raisonner ensuite, s'il en a le loisir. Il accepte naïvement, à conscience grande ouverte, la révélation que nous contrôlons soigneusement, et son imagination grandit encore et exalte ce que notre logique tatillonne rapetisse et rabaisse. Il s'absorbe dans la divinité et cherche à se modeler sur elle, tandis que nous la ramenons à nous; il lui demande non seulement une foi, mais une loi, et n'accepte pour roi sur cette terre que l'homme qu'elle a marqué de son sceau.

La loi se trouve dans le Qoran « la lecture », dicté par Dieu au prophète, qui l'a transmis aux hommes. Il est sorti par lambeaux des lèvres de *l'envoyé*, du *resoul*, et chaque morceau a été soigneusement joint au précédent, à mesure que la révélation opérait, avec un beau dédain de l'ordre et de la méthode. Si l'on veut avoir l'image fidèle de l'esprit arabe, c'est dans le *livre* qu'il faut l'aller chercher; de brefs aphorismes lancés à toute volée, des com-

mandements impérieux qui ne souffrent pas la contradiction, des conseils qui éclatent dans la phrase sonore et rythmée comme des ordres de bataille, des formules obscures qui dénotent une pensée absorbée et dédaigneuse de la réalité, des images saisissantes, des menaces terrifiantes et de tendres objurgations; tout cela haché, haletant, âpre et scandé d'exclamations véhémentes qui achèvent de broyer les résistances et de détendre les âmes. C'est bien ce qu'il fallait à l'esprit arabe, qu'on peut briser, mais non ployer; c'est ce qu'il fallait pour les âmes simples et obscures que la propagande arabe conquit à l'Islam. La doctrine musulmane, après avoir subjugué les âmes arabes, en conquit beaucoup d'autres et en conquiert encore chaque jour, parce qu'elle est persuasive, convaincante et simple. Elle est faite pour des peuples enfants qui n'ont pas beaucoup de loisir pour penser, ni beaucoup d'intelligence pour raisonner et qui, cependant, rêvent volontiers et aspirent à quelque idéal. Elle les touche par tous les points sensibles et satisfait toutes leurs aspirations.

Et d'abord elle parle à leur imagination en lui faisant du monde futur un tableau saisissant de réalisme, tel qu'elle peut le concevoir, et satisfait ainsi le besoin inné qu'éprouve l'homme, quelque bas qu'il soit placé sur l'échelle de la civilisation, de connaître le sort qui l'attend après le trépas.

Elle donne aussi un aliment à la passion d'idéal qui tourmente l'humanité, en lui parlant d'un Dieu puissant et juste qui châtie ou récompense, redresse

ce que le monde a brisé, guérit les blessures qu'il a faites et pardonne les fautes des pécheurs repentants; Dieu placé très haut, presque inaccessible, qu'on verra cependant un jour dans un rayon de gloire et, qu'en attendant, on doit prier sans cesse. La conception que le croyant peut s'en faire est simple et ne laisse pas de place au doute. Nulle part, du reste, celui-ci n'a d'accès dans la foi islamique; il faut croire tout ou ne rien admettre, mais discuter est impossible; il n'y a, ici, ni dogmes qui ouvrent la porte à la controverse, ni rites qu'on puisse interpréter de façons différentes.

La foi emplit l'âme tout entière et laisse le physique libre; elle n'exige pas les renoncements qui coûtent tant aux natures primitives. Sous elle, les sens jouent au large et se satisfont sans contrainte. Le croyant peut user à l'aise de la vie de ce monde sans compromettre son salut dans l'autre; la jouissance terrestre est un avant-goût très licite des joies du paradis. Cette morale fort large laisse aux facultés physiques tout leur jeu, et la foi, loin de les contraindre, suscite leur effort.

On chercherait vainement ailleurs une religion plus élevée dans son concept et d'une pratique plus facile, qui respecte mieux les passions physiques en satisfaisant les aspirations morales et qui sache mieux tirer de l'effort du physique, suscité par le moral, un maximum d'effet utile.

Elle donna à la race à laquelle Dieu la révéla le seul sens qui lui manquait pour faire de grandes

choses : le sens de l'unité et de la coordination, unité de la pensée et coordination des actions. Elle fut le souffle qui anime la matière, le moteur qui met la machine en marche; comme tous les sentiments de l'âme arabe, elle fut exubérante; la passion exaltait les sens, surmenait les corps et les brisait plutôt que de céder; la foi religieuse éperonna la race, la jeta à corps perdu dans la carrière, lui fit donner tout son effort, l'épuisa et la laissa poussive pour toujours. Mais, dans sa chevauchée, la foi avait rencontré d'autres peuples et enlevé d'assaut d'autres consciences.

Loin de périr, elle progresse plus lentement et plus sûrement et grandit encore aujourd'hui. Mais il faut, avec l'Arabe, se défier des retours subits. Mohammed ne fut pas toujours suivi fidèlement : « Souviens-toi, fait-il dire à Dieu dans le Qoran, du moment où Dieu te fit sortir de ta demeure pour la mission de vérité, lorsqu'une partie des croyants ne te suivaient qu'à contre-cœur et qu'ils discutaient avec toi comme si on les eût conduits à la mort. »

Lorsque, le 8 juin 632 (13 Rebi el Eouel de l'an 11 de l'hégire), le prophète rendit l'âme, son œuvre fut sur le point de périr. Les Arabes abandonnèrent l'Islamisme, et les seules villes de la Mekke, Médine et Taief persistèrent dans la croyance[1]. Les renégats disaient que, si Mohammed avait été vraiment le prophète de Dieu, il ne serait

[1] Abou'l Feda, Ann. I, p. 186.

pas mort, et, sur ce beau prétexte, ils refusèrent de payer la dîme aumônière, car, toujours, dans l'histoire arabe, l'intérêt matériel qui met en mouvement les hommes se découvre vite. Les fidèles cherchèrent en vain à les convaincre que tous les prophètes antérieurs, dont nul ne contestait la mission divine, étaient morts, le propos déterminé des tribus de ne pas payer l'impôt les affermit dans leur hérésie et il fallut envoyer contre elles des troupes qui les soumirent[1]. Ce ne fut qu'une émotion passagère, et bientôt un intérêt plus puissant, et matériel aussi, unit fortement les tribus. Mohammed leur avait recommandé la guerre sainte, le *Djihâd*; elles s'y jetèrent avec la frénésie de néophytes et l'âpreté de coureurs de grands chemins.

Lorsqu'Abou Bekr proposa à Khaled le commandement des troupes qu'il voulait envoyer contre les Grecs : « J'ai déjà commandé deux fois l'armée des musulmans, répondit-il, deux fois j'ai dû ménager ma vie, car la vie du général c'est, pour son armée, la condition du triomphe; il est bien temps que, simple soldat, je puisse aller chercher la mort; la mort, c'est le paradis[2]. »

Moqaouqas, gouverneur de l'Égypte, avait envoyé des parlementaires aux envahisseurs. Lorsqu'ils revinrent, il leur demanda : « Que sont ces gens là? — Nous avons vu, lui répondirent-ils, une troupe où chaque homme préfère la mort à la vie et la

[1] Ibn et-Tiqt'aqah, Fakhri 90 du texte (éd. de Greifswald).
[2] N. Desvergers, p. 102.

simplicité à la grandeur. Ils n'ont nulle convoitise et nulle concupiscence en ce monde; ils s'asseyent dans la poussière et mangent sur leur selle. Leur chef ressemble au dernier des soldats; on ne peut distinguer dans leur troupe le noble du manant, ni le serviteur du maître. Quand vient l'heure de la prière, aucun d'eux ne manque de faire ses ablutions et de s'humilier dans ses oraisons[1]. »

ʿIbâdah ibn es'-S'âmet, envoyé par ʿAmr ibn el 'As au même Moqaouqas, lui disait : « Grâce à Dieu, je ne crains pas cent ennemis m'attaquant ensemble et mes compagnons sont comme moi. Notre seul désir, notre seul souci est de faire la guerre sainte et de mériter par là les faveurs de Dieu. Nous ne combattons pas l'ennemi de Dieu pour acquérir les biens de ce monde et nous ne les recherchons que si Dieu nous le permet; il a déclaré licite le butin que nous faisons sur l'ennemi, mais nul d'entre nous ne se soucie de savoir s'il possède un *qint'ar* d'or ou seulement un seul dirhem. Il ne se préoccupe que du pain quotidien et de l'étoffe qui lui fera un vêtement; n'eut-il que cela, c'est assez, et s'il possède un *qint'ar* d'or, il le dépensera en bonnes œuvres pour obéir à Dieu (qu'Il soit exalté) et il restreindra à cela son souci des biens de ce monde, parce que les jouissances de ce monde ne sont pas des jouissances et que l'abondance des biens de ce monde n'est pas une richesse. Jouissances et richesses sont dans l'au-

[1] Abou'l Mahasin, p. 13.

tre monde. Voilà ce que nous a dit notre Seigneur par la bouche de son envoyé[1]. » — « Il n'y a pas parmi nous un seul homme, ajoutait-il, qui ne supplie matin et soir le Seigneur de lui accorder comme une faveur le martyre (*ech-chihadah*, la mort dans la bataille livrée à l'infidèle) et qui ne lui demande de ne jamais revoir ni sa patrie, ni sa tribu, ni ses enfants. Aucun de nous ne se soucie de ce qu'il a laissé derrière lui, car il a confié famille et enfants à la garde de Dieu. Notre unique préoccupation est devant nous[2]. »

ʿAbd allah ibn ez-Zobaïr, un des conquérants de l'Afrique, puis prétendant au Khalifat, assiégé par les troupes de son rival dans la Mekke et sur le point de périr, monte, avant le dernier assaut, dans la chaire et dit : « Louange à Dieu à qui seul appartiennent la puissance de créer et le pouvoir suprême. O Dieu ! vous donnez et vous ôtez l'empire à qui il vous plaît. . . Pour nous, si nous périssons, nous ne mourrons pas d'hydropisie, comme meurent les fils d'Ālas, car aucun d'eux, ni sous le paganisme, ni depuis l'islamisme, n'a péri de mort violente; pour nous, nous ne périssons que percés par les lances ou succombant sous les coups du glaive[3]. »

Les Arabes ont toujours aimé la guerre et n'ont jamais craint la mort. Avant l'Islam, ils faisaient la

[1] Abou'l Mahasin, p. 14.
[2] Abou'l Mahasin, p. 16.
[3] N. Desvergers, p. 308.

guerre par plaisir; après, ils la firent par devoir. Avant l'Islam, ils affrontaient la mort sans trembler; après, ils coururent au devant d'elle. « Si vous mourez ou si vous êtes tués en défendant la foi, songez que la miséricorde divine vaut mieux que les richesses que vous aurez amassées[1]. — Ne croyez pas que ceux qui ont succombé dans le combat soient morts; au contraire, ils vivent et reçoivent leur nourriture des mains du Tout-Puissant[2]. — Les croyants qui s'arracheront du sein de leurs familles pour se ranger sous les étendards de Dieu, sacrifiant leurs biens et leurs vies, auront les places les plus honorables dans le royaume des Cieux[3]. »

Tous les Arabes partirent pour la guerre sainte qui, ouvrant une carrière à leur activité fébrile et permettant à leur foi religieuse toute neuve de s'épandre, satisfaisait et leurs passions brutales, et leurs appétits terrestres, et leurs aspirations morales. Abou'l Mahasin, que je citais tout à l'heure, met dans la bouche de ses guerriers des discours académiques qui ne valent que par l'intention et le sentiment qu'ils impliquent. L'auteur écrivait huit cents ans après les invasions. Mais s'il ne sut pas mieux que nous ne savons nous-mêmes ce que disaient exactement les soldats d'Amr au gouverneur de l'Égypte, il eut le *sens* des choses et comprit très bien ce que ces hommes-là pensaient et ce qui les faisait agir.

[1] Qoran, III, v. 150.
[2] Qoran, III, v. 163.
[3] Qoran, IX, v. 20.

Son ouvrage n'est, du reste, qu'une compilation d'œuvres beaucoup plus anciennes. Ne sommes-nous pas tous d'accord pour admettre que Tite-Live, qui écrivait deux cents ans après Cannes, rendit fidèlement, dans les discours qu'il fait prononcer aux généraux romains, sinon le texte exact, du moins la pensée, l'idée, le sentiment? Mais à de telles distances, la pensée s'affine, l'idée se resserre, le sentiment gagne en profondeur ce qu'il perd en variété et, de même que Tite-Live ne nous présente guère le dictateur romain que sous une face, de même l'historien arabe ne voit plus dans le guerrier de jadis que le religieux mystique qui combat pour la foi et rien que pour elle. Dans les deux cas, le phénomène psychique est le même, la mémoire ne voit plus que l'impulsion principale qui faisait marcher les hommes et oublie les multiples impressions à côté qui travaillaient avec elle. L'histoire n'est-elle pas, après tout, autre chose que ce grossissement, peut-être exagéré, toujours nécessaire, souvent voulu, de la cause principale aux dépens de l'accessoire? Abou'l Mahasin oublie l'amour du butin qui fut pour quelque chose dans l'expansion de l'Arabe hors de ses frontières, et il a raison de l'oublier, car l'Arabe avait été de tout temps âpre au gain et n'était pas pour cela sorti de chez lui; la passion religieuse seule réussit à l'entraîner; c'est donc bien elle qui anime notre guerrier et non pas l'ardeur au pillage.

Le *Djihād!* Encore un fait que nos esprits occidentaux comprennent peu. Nos pères, un jour, con-

murent cela lorsque, éperonnés par la prédication d'un moine et sollicités par leur humeur aventureuse, il se croisèrent pour reconquérir les lieux saints que possédaient ces mêmes hommes dont nous nous occupons maintenant. Mais ce ne fut qu'un instant; l'enthousiasme religieux s'éteignit vite, d'autres préoccupations se firent jour; la nostalgie du sol natal, le vague soupçon d'autres destinées à poursuivre ramenèrent les Francs vers les climats d'où ils étaient sortis. Ils avaient connu durant un temps l'état d'âme que l'Islam faisait à leurs adversaires, mais leur esprit inquiet d'évolution s'était tourné vers d'autres buts. Ce qui était pour l'Arabe un état permanent n'avait été pour l'occidental qu'une phase, car il change constamment, s'ingénie et se contourne en mille formes diverses, tandis que l'autre reste immuable. Et maintenant que ces temps de croisades sont loin et que nous avons beaucoup pensé à d'autres choses, si, par hasard, nous songeons au *djihād*, il nous paraît une guerre méthodique et raisonnée, l'effort puissant, brutal et mesuré d'une race et d'une religion entêtées, à travers les temps et les espaces, à la conquête du monde. Nous prêtons à des hommes et à une foi que nous ne connaissons pas des sentiments, des volontés, des facultés qui sont nôtres, sans songer que, si ces sentiments et ces volontés avaient été dans ces hommes, et que si cette foi avait eu pareille puissance, ils l'eussent emporté et balayé tout le reste de la surface de la terre. Mais leurs efforts étaient aussi courts que prodigieux, leurs vo-

lontés étaient aussi instables qu'impératives, et leur foi, si elle était profonde, vibrait en eux-mêmes et gagnait plus au dehors par sa vertu propre que par l'action des prosélytes. L'Arabe a subi son histoire et ne l'a pas faite. Jamais il ne songea à préparer le lendemain et quand il combattit, ce fut au jour le jour, sans souci de savoir si, du revers de son sabre, il taillait un empire ou conquérait seulement une tente.

Il avait toujours aimé la guerre et l'avait faite à tort et à travers. Le moindre prétexte lui était bon et la lutte, engagée, durait longtemps; chaque meurtre réclamait une nouvelle vengeance et les représailles en appelaient d'autres; de vendetta en vendetta, les guerres s'éternisaient. Koulaïb, chef des Taghlibites, aux temps de l'ignorance, tue la chamelle d'une femme appelée Baçous; le beau-frère de Koulaïb, hôte de cette femme, veut venger l'injure faite à celle qu'il protège et tue Koulaïb; la guerre s'engage entre les Benou-Bekr et les Taghlibites; elle dure quarante ans.

« Zohaïr, fils de Djazimah, était le chef de la tribu d'Abs, issue de Ghatafan, et, depuis longtemps, les tribus des Benou-Hawazin lui payaient un impôt. Une vieille femme, appartenant à cette dernière famille, était venue lui apporter un pot de beurre, seul tribut que la sécheresse qui était venue frapper le pays lui eût permis d'offrir. Zohair goûta le beurre et le trouva mauvais. Furieux de la mauvaise qualité d'un si mince présent, il renversa la vieille en la poussant du bout de son arc et cette

malheureuse femme tomba d'une manière qui offensa la décence. Telle fut la cause du meurtre de Zohaïr. Un arabe de Hawazin, nommé Khalid, témoin de la chute de cette femme, qui lui parut une offense mortelle pour sa tribu, s'écria : « Par Dieu, je lèverai « mon bras jusqu'à ce que je tue ou sois tué. . . » Quelques jours après, Zohaïr, attaqué par surprise dans les montagnes, succombait sous les coups de Khalid[1]. » Et voilà la guerre allumée. Harith, de la tribu de Ghatafan, tue Khalid et n'échappe que par ruse aux poursuites acharnées des vengeurs de ce dernier. — Chaque tribu a quelque meurtre de ce genre à reprocher à ses voisines, et tous les hommes de la tribu doivent s'unir pour laver l'insulte dans le sang. Constamment des combats singuliers s'engagent, en plein désert, entre des guerriers que le hasard met en présence, et il faut toute la rigueur des lois de l'hospitalité pour que les tentes ne soient pas souillées de sang chaque fois qu'un étranger y pénètre. Si les peuplades se réunissent dans quelque marché fréquenté, on les désarme pour empêcher les rixes. « Les Arabes, lorsqu'ils venaient à Okadh (une des grandes foires d'Arabie) remettaient leurs armes à Ebn-Djodhan et les laissaient entre ses mains jusqu'à ce que les marchés fussent fixés et le pèlerinage terminé; puis, au moment de leur départ, Ebn-Djodhan les leur rendait. C'était un homme puissant, riche et sage[2]. » Pour empêcher les guerres perpétuelles, cer-

[1] N. Desvergers, p. 113.

[2] *Kitab el-Aghâni*, cité par N. Desvergers, p. 126.

tains mois de l'année furent déclarés sacrés; c'était une trêve de Dieu, semblable à celle que connut notre féodalité. Malgré ces précautions, on se battait toujours et partout, et la trêve laissait à peine aux tribus le temps de se refaire. Celles qui se trouvaient sur les frontières de la péninsule inquiétaient les pays voisins; les rois de Ghassan razziaient les terres des empereurs de Perse; les rois de Hira faisaient de même sur le territoire byzantin, ou bien ils louaient leurs services aux empereurs et assouvissaient les uns sur les autres leur rage de combat.

C'était la guerre perpétuelle, acharnée et stérile, engagée sans raison, conduite sans méthode, poursuivie sans mesure, cruelle sans grandeur, sanglante sans résultat, guerre d'homme à homme, de clan contre clan, l'homme entraîné pour soutenir l'honneur du clan, le clan mobilisé pour venger l'insulte faite à l'homme, l'homme frappant aveuglément, partout où il le rencontre, l'adversaire qu'une sauvegarde ne couvre pas, le clan traquant partout l'homme de la tribu ennemie; guerre faite pour voir couler le sang, et qui ressemble plus à une série de combats singuliers qui, souvent, sont des assassinats, qu'à une suite de batailles rangées. L'anéantissement de l'un des adversaires, plus souvent l'épuisement des deux, amènent seuls la fin de la lutte. Commencée dans une poussée brutale d'orgueil farouche et de vigueur physique exubérante, elle s'éteint dans l'hébétement des grandes fatigues ou la satisfaction repue qui suit les massacres.

L'Arabe est à la guerre ce qu'il est ailleurs et toujours : impétueux, véhément, inconstant et insouciant. Le conduire est une rude tâche et on peut rarement se flatter de le commander. La révolte est à l'état endémique dans les armées : si la tribu marche, c'est que l'esprit de corps la mène et que la vie en commun a donné à ses membres comme une âme unique qui dirige l'action à l'insu du chef; si les armées des invasions marchent, c'est que l'Islam a donné aux soldats un esprit du même genre et le fugitif soupçon d'une œuvre à poursuivre. Mais le vieux levain d'indépendance fermente toujours et la moindre occasion le fait lever. Alors le chef, méconnu, est trahi ou abandonné, l'armée se disloque, devient une foule qui recule, tourbillonne et se disperse. Rien ne peut conjurer cet « esprit d'imprudence et d'erreur » qui saisit tout à coup la masse et abolit en elle toute action. L'Arabe paye d'un seul coup la rançon de son audacieuse fatuité et de sa brutale imprévoyance. La fatigue, l'égarement d'une minute lui font perdre le fruit de cent combats. Mais il n'en a cure et son esprit inconstant se tourne aussitôt vers d'autres objets sans mesurer, dans un retour sur lui-même, la perte éprouvée. Avec de pareils hommes, l'autorité suprême est toujours précaire. Le plus parfait des quatre premiers Khalifes, le gendre et le neveu du prophète, Ali, n'est pas mieux obéi que les autres. Un gouverneur de province se révolte et lui conteste l'empire. Sa propre armée, mutinée, lui impose un arbitrage et des arbitres et, finalement, il succombe

dans la lutte. Ses successeurs ne purent plus compter que sur des obéissances relatives et des fidélités hésitantes, mesurées juste à la crainte qu'ils inspiraient et aux salaires qu'ils pouvaient donner; si bien que, au premier succès, la crainte, fouaillant les obéissances, et l'âpreté au gain, suscitant les fidélités, montaient rapidement à son faîte une puissance que le premier revers faisait écrouler et projetait dans un abîme d'abjection.

Seul, Mohammed fut obéi, au grand étonnement des Arabes eux-mêmes. L'ambassadeur envoyé par les Qoreichites auprès de lui, quand il était à Médine, leur dit en revenant : « J'ai visité César et Chosroès dans leurs palais, mais je n'ai jamais vu de souverain vénéré par son peuple comme Mohammed l'est par ses compagnons. » Ses successeurs n'héritèrent pas de son autorité. Ils purent déterminer de grandes actions, mais n'en furent pas les maîtres, et trois, des quatre premiers, périrent sous les coups de leurs sectateurs. Avant l'Islam, les Arabes n'avaient pas eu de chef; de là leur impuissance et leur inaction. L'Islam leur en donna un qui fut suivi aveuglément et d'autres qui le furent beaucoup moins, assez cependant pour les tenir en corps et diriger la guerre sainte.

Les armées musulmanes n'eurent jamais d'effectifs bien considérables. Les historiens les réduisent peut-être pour grandir les succès qu'elles remportèrent; elles ne durent cependant pas compter beaucoup plus d'hommes qu'ils ne leur en attribuent.

Mohammed, dans son expédition de Syrie, avait avec lui 10,000 cavaliers, 20,000 fantassins et 12,000 chameaux. En 631, lors du grand pèlerinage, il harangua au mont Arafa 114,000 musulmans[1]. On peut évaluer approximativement à 200,000 le nombre des guerriers valides qui sortirent de la péninsule; beaucoup d'entre eux périrent dans les combats très sanglants qu'ils livrèrent en Syrie et en Perse, et dans les guerres civiles qui suivirent; ainsi s'expliquent les effectifs de 20 à 30,000 hommes que les annalistes donnent aux armées qui entrèrent en Égypte et en Afrique.

Les foudroyants succès qu'elles remportèrent peuvent être expliqués par la faiblesse relative de l'ennemi, mais leur tactique y fut aussi pour une grande part; elles surent marcher vite, attaquer avec décision, reculer sans hésitation, faire tête ou se dérober suivant les lieux et les circonstances, et tout cela d'intuition, sans plan préconçu, au hasard de l'accident. Si elles eurent une tactique, c'est-à-dire un ensemble de procédés habituels dans l'attaque et dans la défense, elles n'eurent pas de plan d'opérations combiné, et cela, surtout, déconcerta l'adversaire.

L'armée arabe comptait beaucoup de cavaliers; les fantassins, équipés à la légère, marchaient vite, et les convois de chameaux qui suivaient leur permettaient de se transporter encore plus rapidement

[1] Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, p. 25.

en montant, à tour de rôle, sur les bêtes de somme. Souvent même, le cheval était réservé pour le combat. Tout l'ensemble était extrêmement mobile et cohérent, deux conditions nécessaires pour faire avec succès la guerre de surprises et d'embuscades que pratiquaient les gens du *temps de l'Ignorance*. Qu'il s'agisse d'attaquer une tribu du voisinage ou les étrangers des frontières, le but est le même : tomber sur l'ennemi à l'improviste, annihiler momentanément la défense, razzier les troupeaux, et revenir vivement en arrière pour se soustraire aux retours offensifs d'adversaires souvent très puissants que la surprise a étourdis mais non abattus. Il n'est pas question de s'installer sur le sol envahi; dans la péninsule, il ne vaut pas assez cher et est trop largement ouvert pour qu'on puisse songer à l'occuper; sur les frontières, il est commandé par des places que la surprise n'a pas fait tomber et qui rendent la position intenable. L'incursion arabe est éphémère; elle passe sur le territoire sans y laisser de traces.

Les procedés ne changent pas plus que le but à atteindre : dérober son approche à l'ennemi, en allant vite, par des routes peu fréquentées, ou même à travers le désert, et, en marchant la nuit, battre le pays en tous sens pour savoir où sont la troupe ennemie qu'il faut éviter et le campement de la tribu qu'il faut razzier; écarter par des ruses adroites celle-là de celui-ci pour payer la victoire le moins cher possible; ramasser dans un coup de filet les troupeaux sans défense, et les emmener rapidement

hors des atteintes de leurs propriétaires, voilà qui réduit la tactique à une combinaison de marches et de contre-marches. Toutes les saisons ne sont pas propices à ces mouvements; les Arabes partaient au printemps, quand les ondées hivernales avaient rempli les puits, et rentraient chez eux dès que l'été commençait à les tarir. Voilà qui fait de la guerre une simple expédition de pillage.

Procope nous dit de Mondhir III, roi de Hira, que « les ennemis ne pouvaient jamais le joindre quand ils étaient en force, car il était toujours parfaitement informé de leur marche et il mettait tant de promptitude dans ses expéditions qu'il revenait chargé de butin avant qu'on eût le moindre soupçon de ses mouvements. Si parfois il rencontrait quelque corps de troupes envoyé à sa recherche, il fondait sur lui avant qu'il eût pu se reconnaître et le mettait en déroute[1] ».

Les batteurs d'estrade tiennent sans cesse l'armée au courant des mouvements de l'ennemi; celui-ci est-il au loin, les escadrons s'éparpillent et jettent de grands coups de filet sur le pays découvert; sentent-ils le contact de l'adversaire, ils se replient et se massent pour battre en retraite, s'ils jugent la bataille inutile, ou pour attaquer s'ils se sentent en force.

Les engagements sont acharnés; ils commencent souvent par des combats singuliers et ne cessent que

[1] Comp. N. Desvergers, p. 82.

lorsque l'un des adversaires plie. Les deux lignes s'abordent de front et se jettent l'une sur l'autre, s'écartent, puis reviennent; c'est « el kerr ou l'ferr » l'attaque et la retraite, familières aux armées musulmanes de tous les temps, qui ont heurté les escadrons du prince Eugène à Peterwardein et tournoyé autour des carrés républicains aux Pyramides. Quand deux troupes arabes s'abordent, leur mobilité rend la bataille peu sanglante; la ligne faible plie vite et sa fuite rapide la soustrait au massacre si elle ne se laisse pas culbuter, envelopper et anéantir. (A Nahrwan, les 4,000 Khaouaridj révoltés contre Ali, furent tués presque jusqu'au dernier); quand les armées des Khalifes rencontrèrent celles de Byzance, ce fut autre chose. Nous avons vu quelle était la tactique des Grecs, combien ils étaient méthodiques dans leurs marches, solides et massifs dans leur ordre de bataille. Il fallut aux Arabes tout l'enthousiasme qui les animait pour entamer celui-ci, et ils durent risquer plus d'une attaque avant d'y réussir. Ils ne semblent pas avoir pris de dispositions spéciales pour rompre l'ennemi; ils chargèrent de front, perdirent sûrement beaucoup d'hommes, mais revinrent sans se lasser, jusqu'au moment où le Grec céda le terrain. Ils ne durent la victoire qu'à leur indomptable ardeur. Ils étaient insaisissables et harcelaient sans cesse l'ennemi; celui-ci rompu, la retraite pouvait facilement tourner en déroute. La bataille de Qadisïah dura trois jours; celle de Fihl coûta 80,000 hommes aux Roums. Ces derniers, eussent-

ils été vainqueurs, n'auraient trouvé le lendemain devant eux que la plaine déserte et auraient eu, le surlendemain, à soutenir un combat plus furieux que le premier. La mobilité des Arabes ne permettait pas de les atteindre; on ne pouvait les frapper que de deux façons : en faisant une pointe hardie sur leurs propres territoires, en les razziant comme ils razziaient les autres; ce fut la tactique des Romains et la nôtre en Afrique; le Grec, en Syrie, ne pouvait faire de même; ou en l'enveloppant, ce qui nécessitait dans les mouvements une plus grande rapidité qu'il n'en avait lui-même, condition impossible à remplir. Une fois pris au piège, il se fût, du reste, défendu jusqu'à la mort, et la victoire eût coûté cher, car s'il ne voit aucun déshonneur à plier vivement en retraite devant une troupe supérieure en nombre, il fait souvent tête aussi, tient jusqu'au bout et ne consent jamais à se rendre. « Attaqués à Dhou-Kar par les troupes de Chosroès, les Benou-Bekr renoncèrent à fuir. Handhalah, fils de Thalabah, pour anéantir chez les siens toute pensée de retraite, coupa les sangles qui retenaient les litières des femmes sur le dos des chameaux [1]. » Surpris à Tahouda, ʿOqbah ibn Nafiʿ brise le fourreau de son sabre, ses compagnons l'imitent et tous meurent en confessant l'Islam.

L'heureuse issue de la bataille rangée a livré à l'Arabe le plat pays; il y répand ses troupes, rafraî-

[1] N. Desvergers, p. 86.

chit ses montures, puis revient au pied des places fortes; là, les difficultés commencent. Un bel élan suffisait pour bousculer l'ennemi en rase campagne; il faut, pour s'emparer des villes, une science et des moyens qui font défaut au vainqueur; aussi se contente-t-il de les bloquer. Nourri grassement par le pays, il attend la chute inévitable d'une place que nul ne songe à secourir. Moʿaouïah ibn Abi Sofiân guetta ainsi pendant quatre ans la reddition de Qaïsariah. Souvent un heureux hasard livre la ville. Damas succomba de la sorte après quelques mois d'investissement. Les sièges sont le côté faible de la tactique arabe; une cité qui tient peut inquiéter beaucoup l'envahisseur et, en combinant ses sorties avec une autre place, l'obliger à quitter le pays. Il s'y résoudra, il est vrai, volontiers, car la conquête n'est pas le but de son expédition. Ce qui l'attire avant tout, c'est le butin et, pourvu qu'il puisse l'emporter, il se tiendra pour satisfait.

La grosse affaire, après la bataille, c'est le partage des prises. Le prophète lui-même l'avait réglé. « Le lendemain du combat de Bedr, Mohammed donna l'ordre de rassembler et de lui présenter tout ce qui avait été enlevé à l'ennemi. Chacun s'empressa d'apporter devant lui les objets qu'il avait recueillis. De vives discussions s'engagèrent alors sur le partage. Ceux qui avaient fait le butin disaient : « Il est à nous. » Ceux qui ne s'étaient occupés qu'à combattre et à poursuivre les Mekkois répondaient :

« Sans nous vous n'auriez rien pris. » Enfin, les Ansars, qui avaient gardé Mohammed, réclamaient leurs droits en disant : « Nous aurions pu également « combattre avec les uns ou piller avec les autres si « l'intérêt de la sûreté du prophète ne nous eut re- « tenus ici. » Afin de terminer ces débats, Mohammed déclâra que le butin appartenait à Dieu et que son prophète en disposerait. Plus tard, il le répartit par portions égales entre tous les musulmans qui l'avaient accompagné dans cette expédition [1]. » Lors de la cam pagne contre les Benou Koraïzhah, il inaugura une autre pratique en prélevant le quint de Dieu (Khoums) et en donnant les quatre autres cinquièmes aux musulmans, à raison de trois parts par cavalier et d'une part par fantassin ; la même proportion fut observée lors de la prise de Khaïbar ; le prophète voulait développer la cavalerie, qui, lors des premières expéditions, était très faible dans l'armée de l'Islam. On suivit toujours plus tard cette même règle pour le partage.

Butin sous entend pillage et évoque la ruine des populations vaincues. Celles-ci cependant ne furent pas généralement maltraitées. Les habitants du plat pays durent endurer de cruelles souffrances, mais dès que les Arabes trouvèrent devant eux une cité populeuse ou une province organisée capables d'opposer une résistance sérieuse, ils préférèrent traiter. En envoyant ses troupes contre Sergius, Abou-Bekr

[1] Caussin de Perceval, *Journ. asiat.*, févr. 1839.

avait dit aux chefs : « Fidèles serviteurs de Dieu et de son prophète, gardez-vous de traiter durement vos soldats, car vos soldats sont mes enfants. Rendez à tous une égale justice; les injustes ne prospéreront pas. Combattez vaillamment et mourez, s'il le faut, la face tournée vers l'ennemi, mais qu'il ne vous voie jamais fuir devant lui. Si vous êtes vainqueurs, épargnez les vieillards, les enfants et les femmes. Ne coupez pas les palmiers, ne brûlez pas les moissons, et ne prenez du bétail que ce qu'il en faudra pour votre nourriture. » Ces prescriptions ne furent pas toujours observées au pied de la lettre; cependant nous voyons Abou 'Obeidah accorder aux habitants de Damas la vie sauve, la disposition de leurs biens particuliers et la permission de conserver sept églises pour la célébration de leur culte. 'Omar, visitant le Saint-Sépulcre « s'aperçut que l'heure de la prière était proche. Il demanda au patriarche où il pouvait s'acquitter de ce devoir et refusa de le faire dans l'église même, ainsi que le lui proposait Sophronius : « Si je ne veux pas prier dans une église chrétien- « ne, lui dit-il, c'est dans votre intérêt, car les musul- « mans s'empareraient aussitôt de ce temple et rien « ne pourrait les empêcher de prier à leur tour dans « le lieu où leur Khalife aurait fait sa prière. » Il se retira en conséquence sur les degrés extérieurs de l'église et, s'étant tourné du côté de la Mekke, il récita le *Namaz*[1].

[1] N. Desvergers, p. 233.

Souvent le général passa des traités en forme avec des cités ou des populations. Émèse et Kinésrine achetèrent la paix à Abou ʿObaïdah moyennant 10,000 pièces d'or et 200 robes de soie; il remettait en liberté les habitants qui s'engageaient à ne pas reprendre les armes et à payer le tribut.

Les villes prises servaient de base aux nouvelles opérations militaires. Souvent aussi les envahisseurs construisirent des réduits mieux placés à leur convenance que les cités existantes. Ils les appelaient *Ribats*. C'étaient de petits postes assez semblables à ceux que nous avons trouvés chez les Berbers, et qui protégeaient la frontière de la *maison de l'Islam* contre les retours offensifs des hommes de la *maison de la guerre*. « Un historien arabe rapporte que, de son temps, il y avait une ligne non interrompue de ribats, sur la frontière musulmane, depuis l'Océan Atlantique jusqu'à la Chine[1]. » Si le réduit était plus important et placé dans une position plus centrale, il prenait le nom de *Qairouān*. Basrah n'est pas autre chose qu'une place de ce genre, fondée par ʿOtbah ibn Ghazouan sur l'ordre du Khalife ʿOmar. Les Arabes n'eurent pas lieu d'établir beaucoup de postes nouveaux; ils trouvèrent à peu près partout les points stratégiques déjà fortifiés et n'eurent qu'à les occuper. Le fait contraire se produisit cependant en Afrique.

[1] Ibn Khaldoun, I, p. 83.

Les Arabes ne firent jamais qu'une guerre d'aventures. La foi religieuse les poussait à travers les obstacles; ils les franchissaient, toujours insoucieux du lendemain, jusqu'à celui qui devait les arrêter, et revenaient en arrière, sans fausse honte ni grands regrets, marris seulement du pillage manqué et conservant au fond de leurs cœurs de grands enfants l'espoir d'une vague revanche, quand les temps seraient meilleurs et que Dieu le permettrait. Un fait, peu observé jusqu'ici, contribua puissamment, avec la pente naturelle de leur caractère, à les faire si instables : c'est qu'ils se battirent toujours, ou peu s'en faut, dans le même climat, et qu'aucune attraction plus puissante que le prosélytisme et le pillage ne les sollicita. En Mésopotamie et en Afrique, dans le Ma-ouera-oun-Neher comme en Espagne, ils retrouvent le même soleil qui chauffe leurs passions indécises, et la même lumière qui baigne leurs nerfs tour à tour trop tendus et trop lâches. C'est partout le même sol et partout la même vie. En tout lieu, ils se trouvent bien; ils sont toujours chez eux et nulle part ils ne savent se faire une patrie, parce que partout ils retrouvent la lumière, la chaleur et la vie facile. Les barbares, nos pères, ont battu, pendant quatre cents ans et plus, les frontières de Rome, de coups mesurés, lents et tenaces; ils venaient du Nord et ils avaient froid; ils venaient de plaines stériles et ils avaient faim; ils voyaient, à travers les murs d'Hadrien ou de Trajan, briller la splendeur de l'Empire, et ils en voulaient leur part; la chaleur du

Midi, sa fécondité et son luxe les attiraient invinciblement et, toujours repoussés, ils revenaient toujours plus ardents. Le froid, la faim, le désir de l'or leur inspirèrent une volonté, des idées stratégiques, des ruses et des expédients, et finalement ils l'emportèrent. Une fois installés au foyer lumineux qu'ils avaient si longtemps souhaité, ils le défendirent jalousement contre les autres envahisseurs, se terrèrent en leur coin et n'en voulurent plus sortir. Chaque tribu s'attacha au canton qu'elle avait conquis, en fit sa patrie et tous ses efforts n'ont plus tendu, depuis, qu'à protéger le sol occupé, à l'agrandir et à l'embellir. C'est de propos délibéré que les barbares mirent le siège devant la citadelle impériale; ils l'investirent méthodiquement et, une fois prise, l'aménagèrent à leur guise pour y rester toujours. On peut, à travers les temps, mesurer leurs cheminements, observer leurs efforts d'organisation, déterminer leurs ambitions et leurs procédés, suivre pas à pas leur lente, patiente, invincible marche vers le progrès. C'est qu'ils ont, au fond d'eux-mêmes, latente et obscure chez la plupart, claire et vibrante chez quelques-uns, l'impression nette de la tradition qu'il faut respecter et la conception précise de l'avenir qu'il faut atteindre.

Rien de tout cela chez l'Arabe, mais une impulsion subite, irrésistible; en lui-même, une grande force; chez l'adversaire, une grande faiblesse. ʿIbadah l'a dit : « sa préoccupation est devant lui », entre ciel

et terre, et l'appelle toujours; il y répond et brûle sa vie pour atteindre plus tôt à la félicité suprême; ce bas monde l'intéresse peu et il ne se soucie guère de l'ordonner : sa législation est simple et son gouvernement est primitif.

(*La suite au prochain cahier.*)

LES SANCTUAIRES DU DJEBEL NEFOUSA,

PAR

M. RENÉ BASSET,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER.

(SUITE ET FIN.)

53. *L'oratoire de Maṣlouken.*

Maṣlouken était d'Imersaoun; il était extrêmement hospitalier pour les cheïkhs et les docteurs du Djebel Nefousa. Ech Chemmâkhi cite plusieurs miracles dont il fut l'objet. Un jour qu'il était allé visiter la sainte célèbre Zoughah el Irdjânyah, il s'arrêta pendant une journée à Adjelazen, lava ses vêtements, fit rôtir une brebis, la mit sur une nappe et pria Dieu de lui pardonner ses péchés et de lui en donner la preuve par un miracle : à savoir qu'il trouverait le chien de Zoughah mort ou absent, et son mari à Edh Dhârah; en outre, que la première chose qu'elle mangerait serait telle part du mouton qu'il plaça en dessous. Tout se passa comme il l'avait souhaité (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 240).

54. *L'oratoire d'Abou Meïmoun à Idjeiṭâl.*

Idjeiṭâl est un qṣar de Raḥibat, dans le moudiriah d'Ifren. Au milieu de ruines, et à l'est, est une mosquée qui porte le même nom. Quant au qṣar actuel, il est divisé en deux parties : celle de l'est est peuplée moitié d'Abadhites, moitié d'Arabes; celle de l'ouest ne renferme que des Arabes. Le qṣar compte en tout 150 maisons (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٢٤-٢٥; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 95-96). On trouve ce nom écrit de diverses façons : اجيطال, جيطال, اجطال et même جطال. L'ethnique est الجطالي. De ce qṣar, important au moyen âge, sont originaires un certain nombre de personnages célèbres : Omm Zâʿrour, femme d'Abou ʿObeïdah et Tighermini, dont Ech Chemmâkhi rapporte plusieurs miracles (*Kitâb es Siar*, p. 249). — Abou Ṭâher Ismaʿil ben Mousa el Djiṭâli, auteur de plusieurs traités : قواعد الاسلام, commenté par Abou ʿAbdallah Moḥammed el Kosbi, autographié au Qaire; القناطر, également autographié au Qaire; un commentaire en trois volumes sur le poème en *noun*, composé sur les fondements de la religion par Abou Naṣr Fatḥ ben Nouḥ de Tamlouchait (voir n° 22); un traité sur le compte et le partage des successions; un livre du pèlerinage; des poésies où il célèbre Abou'l ʿAbbâs Ibn el Mekki, souverain de Gabès, dont l'intervention le tira de la prison de Tripoli où l'avait fait jeter l'émir de cette ville, Ibn Thâbit. La prise de Tripoli (775 de l'hégire, 1354 de J.-C.) par Roger de Loria, arrivée peu après, fut

considérée comme l'effet de la malédiction d'Isma'il. En sortant de prison, il se rendit à Djerbah où il fut bien accueilli par les cheikhs. A cette époque, on n'y abordait qu'en bateau, jusqu'à ce qu'une chaussée fut construite sous le règne de ʿAbd el ʿAziz Abou Fârès. Il s'installa dans la grande mosquée où il enseigna et mourut en l'an 750 (1349-1350 de J.-C.) (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 556-559; Abou Râs, *Description et histoire de l'île de Djerba*[1], p. 8; Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٢٣; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 94-96, note 3). — Ayoub el Djitâli suivit d'abord les leçons d'Isma'ïl; puis, quand celui-ci fut parti pour Tripoli et Djerba, celles d'Abou Sâken ech Chemmâkhi, avec qui il lut le traité d'Abou Yaʿqoub Yousof ben Ibrahim de Ouargla; c'est ainsi que la transmission n'en fut pas perdue. Un jour qu'il avait sept disciples étrangers à loger, il les conduisit à la mosquée et invoqua la générosité des fidèles. L'un d'eux, qui n'avait pas d'enfants, offrit de s'en charger; pour l'en récompenser, Dieu lui accorda sept fils grâce à la bénédiction du cheikh (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 562-563).

55. *On va ensuite à un oratoire à Foum Ghârah.*

56. *L'oratoire d'Abou Solaïmân el Ineri.*

Abou Solaïmân el Ineri était un personnage ver-

[1] Ed. Exiga; Tunis, 1884, petit in-8°. La date de 730 donnée par Abou Râs doit être rectifiée.

tueux, très lié avec Abou Zakarya ben 'Abdallah. D'après une anecdote, citée par Ech Chemmâkhi, sur ses relations avec le cheïkh Abou Haroun Mousa ben Haroun, il paraît avoir été d'un caractère assez peu charitable et porté à l'exagération religieuse (*Kitâb es Siar*, p. 340-341).

57. *La caverne de Taoukit.*

Cet endroit est déjà mentionné par Ech Chemmâkhi : c'est là qu'Abou Zakaryâ envoya Abou Haroun Mousa ben Haroun faire pénitence pour le réconcilier avec Abou Solaimân el Ineri (*Kitâb es Siar*, p. 340).

58. *L'église de Temezda.*

Temezda est située au sommet d'une berge, à l'ouest de Regreg, dans le moudiriah de Fosaṭo; au nord et à l'ouest de ce qṣar on voit deux mosquées dont l'une est appelée *apostolique* (حوارية). Dans les vergers qui entourent Temezda, il existe deux mosquées, dont l'une, d'origine ancienne, porte aussi le nom de « grande mosquée apostolique »; c'est sans doute d'elle qu'il est question ici. On y voit des piliers portant des inscriptions incompréhensibles et les ṭolba racontent qu'elles sont dues à des populations païennes antérieures à Moḥammed. Le qṣar comprend 200 maisons (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٢٣; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 91-94). Quand l'imâm rostemide de Tiharet 'Abd el Ouahhâb voulut faire le pèlerinage,

après avoir purifié ses États, il fut retenu par les Abadhites du Djebel Nefousa qui craignaient pour lui les ʿAbbâsides de Baghdâd. Il envoya un homme de Temezda consulter les deux cheikhs les plus vénérés : Abou ʿOmar er Rabiʿ ben Ḥabib et Ibn ʿAbbâd. La réponse fut qu'il devait s'abstenir. Alors il chargea un homme de Temezda de faire le pèlerinage à sa place et resta sept ans au Djebel Nefousa à s'instruire (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 158-159; Abou Zakaryâ, *Chronique*, p. 121-126; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 93, note 1). C'est à Temezda que fut enterré Abou Zakaryâ Yaḥya ben ʿOmar ben Abou Manṣour Elyâs, petit-fils du célèbre gouverneur du Djebel Nefousa (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 321).

59. *On se dirige ensuite vers un oratoire à Tenzadj, près du tombeau.*

60. *Sept* (monuments) *consacrés à Abou Zeïd el Mezghourti.*

Timezghourah est un qṣar du moudiriah de Fosaṭo, divisé en deux bourgades, au milieu de ruines. On y voit encore la mosquée construite par Abou Manṣour Elyâs[1]. Le qṣar compte 100 maisons (Bra-

[1] La biographie d'Abou Manṣour Elyâs a été écrite par Ed-Derdjini dans le *Kitâb eṭ Tabaqât* (cf. A. de Motylinski, *Les livres sacrés de la secte abadhite*, p. 31). Il était originaire de Tendemira. La bénédiction d'Abou Mirdâs Mohâser lui porta bonheur. Elyâs le rencontra un jour allant à Tidji les pieds nus et ensanglantés par les

hiın en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٣٣; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 91-92). Ce

épines et lui donna ses sandales. «Que Dieu écarte de toi ce qui le mécontenterait, dit le cheikh, qu'il t'accorde ce qui le satisfera!» Le jeune homme se sentit alors un vif désir d'atteindre le plus haut degré de la science et des bonnes œuvres. Après la mort d'Abou Dzarr ben Abân, il fut nommé gouverneur du Djebel Nefousa par l'imâm Abou'l Yaqzhân Moḥammed ben Aflaḥ, et, en cette qualité, il dut continuer la lutte contre le fils de Khalef ben Samaḥ qui avait hérité des prétentions de son père sur le Djebel Nefousa et était appuyé par les Zouâghah. Il s'avança contre lui jusque Rimou, dans les environs de Tripoli, et les dissidents ayant repoussé les propositions d'un homme des Benou Yahrasen pour terminer la lutte sans effusion de sang, un combat s'engagea dans lequel le fils de Khalef fut vaincu. Ils se retirèrent avec lui à Djerbah, mais Abou Manṣour ne leur donna pas le temps de fomenter de nouveaux troubles. Il acheta pour 100 dinârs le Zouaghi qui protégeait le fils de Khalef et qui, en recevant l'argent, n'hésita pas à avouer : «Quand tu serais venu nous demander même nos enfants, nous te les aurions livrés (à ce prix).» Le fils de Khalef fut amené au Djebel Nefousa et on lui coupa le pied après l'avoir consulté, en sa qualité de cheikh, sur l'endroit où devait avoir lieu l'amputation. Le bruit courut qu'il était revenu ensuite à la pure doctrine abadhite, à la suite de cette opération. Plus tard, El 'Abbâs, fils d'Aḥmed ben Ṭouloun, souverain presque indépendant de l'Égypte, profita de l'absence de son père, occupé à guerroyer en Syrie, pour marcher avec 800 cavaliers et 10,000 fantassins nègres à la conquête de la Tripolitaine et de l'Ifriqyah, au milieu de djomâda 1er 266 de l'hég. (880 de J.-C.). Il battit Mohammed Ibn Qorhob, gouverneur aghlabite de Tripoli, s'empara de Lebdah et vint assiéger Tripoli. Les habitants ou, suivant d'autres, Ibn Qorhob, ne comptant plus sur les secours de l'Ifriqyah, s'adressèrent à Abou Manṣour Elyâs, car le royaume abadhite était aussi menacé qu'eux en cas de succès des Égyptiens. Il arriva avec 12,000 Nefousa, battit El 'Abbâs à Qaṣr Ḥatim et l'obligea à rétrograder. Abou Manṣour eut pour successeur dans son gouvernement El Aflaḥ ben El 'Abbâs qui fut vaincu à Manou (cf. Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 224-225; Abou Zakaryâ, *Chronique*, p. 188-194; Ibn 'Adzari, *Histoire de l'Afrique et de*

nom se trouve aussi écrit برغورة pour مزغورة. On cite comme personnages célèbres de ce qṣar : Abou Mousa ben 'Isa eṭ Ṭermesi, qui ne se maria pas pour s'adonner tout entier à la science, alla vers la fin de 700 de l'hégire (1301 de J.-C.) s'établir à Mezghoura, fit le pèlerinage en 704 (1304-1305) et mourut en 722 (1322-1323) (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 553). — D'après Abou 'Abd Allaḥ ibn ech Cheikh, la mosquée de Mezghoura réunit quelque temps les trois plus illustres cheïkhs du Nefousa : Abou 'Aziz, Abou Ṭâher Isma'il et Idrâsen (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 556). Abou Ṭâher Isma'il (voir n° 53) s'était fixé à Mezghoura et refusa de la quitter malgré la guerre qui éclata entre cette ville et la sienne. Aux démarches faites par les siens, par l'intermédiaire d'un Arabe, il répondit : « Que Dieu vous disperse par un nuage de pluie ». Ils

l'Espagne, t. I, p. 112-113, Maqrizi, *Khiṭaṭ*, Boulaq, 1270 de l'hég., 2 vol. in-fol., t. I, p. 320-321; *Tarikh Monadjdjim Bachi*, Constantinople, 1285 de l'hég., 3 vol. in-4°, t. II, p. 323; Ibn Khaldoun, *Histoire de l'Afrique et de la Sicile*, p. 56 du texte, 128 de la trad.; Ibn el Athir, *Kâmil*, t. VII, p. 129; Abou'l Mahasin Ibn Tagriberdi, *En Nodjoum ezh Zhâhirah*, éd. Juynboll, Leyde, 1852-1861, 2 vol. in-8°, t. II, p. 41 et non 241, comme il est dit par erreur dans une note d'ailleurs incomplète de la *Revue africaine*, 1898, p. 250, note 1; El Ya'qoubi, *Descriptio al Magribi*, éd. de Goeje, p. v, trad. p. 56 et note 1, p. 56-57; Ibn Sa'id, *Fragmente aus dem Magrib*, éd. Vollers, Berlin, 1894, in-8°, p. ٢٠-٢٩; Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846, 3 vol. in-8°, t. II, p. 429; Roorda, *Abu'l Abbasi Amedis, Tulonidarum primi, vita*, Leyde, 1825, in-4°, p. 37-38 (citant En Nouaïri, p. 83-85); Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, t. I, p. 291-292, Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 563-566; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 91-93, note 3.

se montrèrent si consternés que le messager ne put s'empêcher de leur dire : « Et qu'eussiez-vous donc fait s'il vous avait dit : par un nuage de pierres ? » (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 558-559).

61. *Les sept monuments d'Abou ʿObeidah ʿAbd el Ḥamid el Djenaouni.*

El Djenaouni est l'ethnique arabisé d'Ignaoun, qui paraît être le pluriel d'*agnaou* « noir », √ GN[1]. Ce qṣar existe encore dans le moudiriah de Fosaṭo, mais déchu de son ancienne prospérité. Il est bâti au fond d'une gorge et entouré de tous côtés par le rocher. On y cultive des palmiers et point d'oliviers, alors qu'au temps d'Ech Chemmâkhi la source d'Ignaoun arrosait 12,000 de ces arbres. Le maqâm d'Abou ʿObeidah existe encore aujourd'hui, près de celui de ʿAmmi Yaḥya, au dessus du qṣar (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. 14; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 88).

Abou ʿObeidah ʿAbd el Ḥamid el Djenaouni était à Ignaoun pendant le long séjour qu'y fit l'imâm rostemide ʿAbd el Ouahhâb au lieu d'aller en pèlerinage, et conseilla aux Abadhites de garder les enfants nés des gens de la suite de l'imâm et des femmes du pays. Ech Chemmâkhi fait mention de sept mosquées où chaque nuit il priait Dieu : le souvenir s'en est conservé dans cette station de visites pieuses. A la mort d'Es Samḥ ben ʿAbd el Aʿla, gouverneur du

[1] Cf. mon mémoire sur *Les noms des couleurs et des métaux chez les Berbères*, Paris, 1895, in-8°, p. 29-30.

Djebel Nefousa pour ʿAbd el Ouahhâb, celui-ci refusa d'accepter la désignation de Khalef, fils du défunt, pour remplacer son père et choisit Abou'l Ḥasan Ayoub, qui mourut peu après. L'imâm confirma alors le choix fait par les Nefousa d'Abou ʿObeïdah ʿAbd el Ḥamid : celui-ci fit d'abord des difficultés, se retranchant derrière sa faiblesse, mais l'imâm repoussa ses excuses et maintint sa décision, en conseillant au nouveau gouverneur de s'adresser, s'il manquait de science, à Abou Zakaryâ Yaḥya, et, s'il manquait d'argent, au trésor des Musulmans. Khalef n'accepta pas la décision qui le privait de la succession de son père et commença les hostilités. Sur le conseil de ʿAbd el Ouahhâb et de son successeur El Aflaḥ, Abou ʿObeïdah essaya d'abord de la patience, mais Khalef, encouragé par ce qu'il prenait pour de la faiblesse, augmenta d'audace, pilla les biens de ses adversaires et tua ceux qu'il put saisir. Abou ʿObeïdah le vainquit à Idref, et, dans une seconde bataille, il remporta la victoire avec 700 hommes contre 40,000, le 13 de redjeb 221 de l'hégire (2 juillet 836 de J.-C.). Khalef se retira à Tamti, où il mourut. Abou ʿObeïdah fut remplacé après sa mort par El ʿAbbâs ben Ayoub (Abou Zakaryâ, *Chronique*, p. 144-173; Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 179-189; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 88, note 2). Sur un miracle dont l'oratoire d'Abou ʿObeïdah fut le théâtre après sa mort, voir n° 86.

Parmi les autres personnages célèbres d'Ignaoun,

on connaît Abou'l Leïth el Djenaouni; toutefois quelques-uns disent qu'il était Berbère et non Nefousi d'origine, mais qu'il habitait ce qsar. Un jour, sa femme lui annonça que le lait de leur vache diminuait; il reconnut que ce fait provenait de l'affaiblissement de la justice[1], monta à Djadou où il trouva le gouverneur du Djebel Nefousa, Abou Mansour Elyâs (voir note 1 du nº 60), qui frappait un homme à cause d'une lettre venue de Taimati. Il intervint en disant : « Tu frappes les gens pour du noir sur du papier, Elyâs ! » (بسواد في قرطاس تضرب الناس يا الياس), et il lui conseilla de renvoyer l'homme en prison et de faire rechercher par des gens sûrs si le fait dénoncé dans la lettre était vrai. Il se trouva qu'il était faux (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 242). — Le cheïkh Ibn Moghtir el Djenaouni, contemporain de l'imâm ʿAbd el Ouahhâb; il est le héros d'une anecdote tronquée dans Ech Chemmâkhi (*Kitâb es Siar*, p. 143), mais donnée d'une façon plus complète dans Abou Zakaryâ (*Chronique*, p. 127-128). — Le cheikh Abou Maʿbed el Djenaouni quitta sa ville natale pour étudier à Qantrarah sous la direction de Saʿd ben Younès. Il refusa ainsi que ce dernier d'aller à Manou (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 242-243). — Abou'l Kheir Touzin el Djenaouni,

[1] On trouve une anecdote semblable dans Et Tortouchi, *Sirâdj el Molouk* (Boulaq, 1289, in-8°, p. 77), citant Ibn ʿAbbâs; elle a été reproduite par Ahmed el Ibchihi, *Kitâb el Mostatref*, Boulaq, 1292 de l'hég., 2 vol. in-4°, t. I, p. 125; et d'après ce dernier, par Belkassem ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, Alger, 1879, in-12, p. 57.

dont les prières étaient exaucées; Maʿbad el Djenaouni et son fils qui étudia à Qaïrouân, où les ṭolba abadhites étaient en grand nombre (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 338-339). — Abou Zakaryâ Yaḥya ben El Kheïr ben Abou'l Kheïr el Djenaouni, qui étudia longtemps auprès d'Abou'r Rebiʿ Solaimân dans la mosquée d'Abnain (ابناين). A cette époque on tendait dans les mosquées du Djebel Nefousa un voile qui les séparait en deux, et derrière lequel se plaçaient les femmes qui venaient assister aux leçons et à la prière. Abou Zakaryâ Yaḥya acquit une grande réputation de science et de piété : consulté par une foule de personnes, il rendait sur-le-champ sans hésiter des décisions, quel que fût le nombre des consultants et quel que fût le sujet de la demande. Parmi ses ouvrages, on cite un traité en sept parties : sur le jeûne, sur le mariage et le divorce, sur les testaments, sur les jugements, sur les salaires, sur le droit de préemption et sur le nantissement. La seconde partie a servi de base à la rédaction du chapitre correspondant du *Kitâb en Nil*, qui est encore aujourd'hui le code des Abadhites d'Algérie. Un fragment de cette partie, copie datée de moḥarrem 1183, existe à Ouargla (cf. R. Basset, *Les manuscrits arabes des bibliothèques des Zaouias de Aïn-Madhi et Temacin*, Alger, 1885, in-8°, p. 36; cf. la *Risâlah*, d'El Berrâdi, *ap.* de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 12; Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 535-537); de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 89, note 1). — Abou Yaḥya Taoufiq

el Djenaouni, auteur de plusieurs ouvrages, dans l'un desquels il énumère divers miracles du Djebel Nefousa, relatifs au sang des martyrs (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 543-545).

62. *Oratoire de Touzin, dans la forêt.*

Deux personnages ont porté ce nom : Abou'l Kheir Touzin el Djenaouni (voir n° 61), et Abou'l Kheïr Touzin ez Zouâghi (voir n° 71). Il s'agit probablement du premier.

63. *La mosquée de Mesrata.*

Mesrata est la forme arabe du berbère *Imesraten*. C'est dans cette mosquée qu'Abou Isḥaq el Ichareni (voir n° 83) enferma Abou Zakkâr d'Agherem Inan, gendre du gouverneur Abou Moḥammed ʿObeidah ben Zarour et Taghermini, pour lui apprendre à garder ses troupeaux dans les limites (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 248).

64. *Gharghar en Mâder* ou *en Bâder*.

65. *L'oratoire de Tekermin.*

66. *L'oratoire de Taliouin.*

67. *L'oratoire de Gharghar Nouh'yân.*

68. *La maison des Benou ʿAbd Allah.*

Elle était située à Djadou. On enterra en face le

gouverneur de Djadou, Abou Moḥammed ed Derfi (voir n° 84).

69. *L'oratoire d'Ibn Sa'adah, appelé par d'autres Abou Sa'adah.*

70. *L'oratoire d'Abou Yaḥya Bâli.*

71. *L'oratoire d'Abou'l Kheïr ez Zouâghi, à Mâder.* Abou'l Kheïr Touzin ez Zouâghi, contemporain du prince zeirite Abou Temim el Mo'izz ben Bâdis (406-453 de l'hégire; 1015-1016, 1061-1062 de J.-C.). C'était un homme vertueux et obéissant à Dieu, qui le préserva de tout manquement. Tamṣoult (تمصولت), affranchi de ce prince, l'ayant taxé à 100 dinârs, il alla trouver son ami Abou 'Ali el Fosaṭoui et lui dit : « Demande pour moi cette somme au cheikh des Nefousa et aux gens bienfaisants, pour que je ne sois pas tourmenté par ce tyran. » Abou 'Ali lui répondit : « Je n'intercéderai pas pour toi pour une somme de 100 dinârs, car je les ai. » Il les lui donna et Abou'l Kheïr les porta à Tamṣoult. La nuit venue, celui-ci vit sa maison se transformer en dragons et en serpents. Il demanda ses gardes qui furent chargés d'amener le cheikh. Ils le cherchèrent à sa place habituelle sans le trouver. On avertit Tamṣoult qu'il était à faire ses dévotions sur le rivage et qu'il avait une marque à laquelle on le reconnaîtrait : c'était l'éternuement. Il lui rendit les 100 dinârs. Abou'l Kheir voyageait souvent du

pays des Zouâghah au Djebel Nefousa. Son neveu rapporte que des personnages invisibles lui fournissaient en voyage de la nourriture pour lui et ses compagnons de route, et qu'il s'entretenait avec eux. Quand il descendait chez les Zouâghah, il mettait un morceau de fer sur une fenêtre, et, quand il le voyait rouillé, il disait : « Mon cœur est également rouillé ». Alors il montait au Djebel Nefousa pour le polir par les avertissements et la fréquentation des cheïkhs. Ayant un jour aperçu de la lumière sur l'oratoire d'Abou ʿObeidah (voir n° 86), il s'y rendit et trouva une femme vertueuse, nommée Moʿtiqah, en prières. Elle était entourée d'êtres pareils à des hommes vêtus de blanc. « Arrête », lui dirent-ils. Il attendit jusqu'à ce qu'elle eût terminé sa prière et prononcé les salutations finales; alors il lui demanda de l'eau à boire. Elle lui en donna : c'était du lait. Après avoir bu, il lui demanda de l'eau pour faire ses ablutions. « Prends dans le vase où tu as bu », lui dit-elle. Il le fit, c'était de l'eau. — Plus tard, il rêva qu'elle devenait sa femme. Il lui trouva un mari qui mourut; elle en épousa un autre, mais enfin le rêve s'accomplit et elle devint sa femme (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 336-338).

72. *La mosquée de Temidal.*

Temidal, en berbère, signifie « les magasins » (pluriel de *tamdelt*, ⵜⴰⵎⴷⴻⵍⵜ). C'est dans cette mosquée qu'Abou Younès et-Temidali aurait vu s'ouvrir la toiture et aperçu les cieux : il aurait alors prié son

oncle, Abou'ch Cha'tha (voir n° 78), de demander à Dieu que, jusqu'au jour de la résurrection, le sabre des Abbasides ne prévalût pas sur le Djebel Nefousa (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar,* p. 242).

73. *L'oratoire de 'Ammi Ṭâher, à Achefi.*

Achefi, qu'on trouve écrit tantôt اشفي, tantôt اكفي, est situé dans le moudiriah de Fosaṭo; actuellement il n'est plus peuplé que d'Arabes. La mosquée de 'Ammi Ṭâher existe au milieu d'un ravin entouré d'oliviers (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa,* p. ١٧; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa,* p. 86).

D'après le cheikh Moqqor (var. *Moqrin*) ben Moḥammed el Boghṭouri, 'Ammi Ṭâher ben Yousof était originaire du Sahel de Mahadia, de Herougha; il vivait au temps d'El Mo'izz ben Bâdis. Il possédait des vergers d'oliviers; mais l'impôt de 70 *qafiz* d'huile qu'il payait ayant été porté à 700, il résolut de quitter l'Ifriqyah « qui était comme un lac de sang », sans doute par suite de l'invasion des Arabes Hilaliens. Il se dirigea vers le Djebel Nefousa, s'arrêta à Djerbah où sa femme perdit la fortune qu'ils possédaient; puis à Ifren, qui n'était peuplé que de dissidents : Ouahabyah, Khalefyah, Ḥasanyah et Mestaouah, et non d'Abadhites. Ils lui firent cependant bon accueil et lui donnèrent 300 boisseaux d'orge; mais un songe où il se vit poursuivi par un fleuve de poix et un fleuve de goudron le détermina à quitter Ifren. Il se rendit à Taghma, puis à Tar-

daït; le cheikh Abou Mousa ʿIsa ben Mohriz le conduisit à Djâdou et lui fit assigner par les habitants un secours de 56 dinârs; il alla ensuite à Ignaoun où on lui donna 40 *qafiz* d'huile, puis à Charous au temps d'Abou ʿAmr Maïmoun ben Moḥammed; il y reçut 40 dinârs. Enfin il s'établit à Achefi, où il vécut comme un saint dont les prières étaient exaucées (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 342-343; De Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 76, note 1). Auprès de son oratoire, on voit dans la roche les traces d'une chamelle, d'une bête de somme et d'un chien qui lui auraient appartenu (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 544; R. Basset, *Les empreintes merveilleuses*, § XXVIII[1]).

74. *L'oratoire d'Aourir Amoqrân, à Tardait.*

Aourir Amoqrân signifie en berbère « la grande colline ». Le qṣar des At Tardait existe encore aujourd'hui dans le moudiriah de Fosaṭo; il se compose de deux parties entre lesquelles se trouvent des ruines provenant des anciens habitants. L'oratoire dont il est question est peut-être la mosquée de ʿAmmi Yaḥya et-Tardaiti, qui est située au haut d'une berge, en avant du grand qṣar (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. IV; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 85-86).

75. *On se dirige vers la mosquée de Toudjin.*

[1] *Revue des traditions populaires*, t. VIII, 1893, p. 499.

76. *L'église de Taoukit.*

De Taoukit est originaire Abou Zakaryâ Isalten et Taoukiti, contemporain de l'imâm rostemide ʿAbd el Ouahhâb, et célèbre par sa science, au point qu'un Abadhite d'Orient qui se trouvait à Tiharet disait : « Le Djebel (Nefousa) est Abou Zakaryâ, et Abou Zakaryâ est le Djebel Nefousa » (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 178-179; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 94, note 1). Sa biographie a été donnée par Ed Derdjini dans le *Kitâb et Ṭabaqât* (cf. de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 31). La mosquée d'Abou Zakaryâ et-Taoukiti existe encore non loin de Temezda, dans le moudiriah de Fosaṭo, au bord d'un ravin planté d'oliviers et près de la mosquée (l'église apostolique) de Temezda (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٢٣-٢٤; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 94).

78. *Les trois monuments commemoratifs d'Abou'ch Chaʿtha es Sentouti.*

Sentout, écrit tantôt سنتوت, tantôt زنتوت, est un qṣar du moudiriah de Fosaṭo, à l'est d'El Gholth, au sommet d'un rocher escarpé en dos d'âne auquel on arrive par l'ouest. On y voit une grande mosquée. Les habitants tirent leur eau d'un puits unique creusé au pied d'un rocher (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ١٩; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 85). Abou'ch Chaʿtha était un personnage pieux dont les prières étaient toujours exaucées. Les

scrupules qu'il manifesta en plusieurs occasions sont les sujets de divers récits d'Ech Chemmâkhi. Les femmes de Tadinah assistaient à ses leçons avec leurs enfants et rentraient ensuite chez elles, ce qui passait pour un miracle, car la distance de Sentout à Tadinah est de 24 milles (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 246-247).

79. *L'oratoire de Tadjloutet.*

80. *On se dirige vers l'oratoire de Tazrout* (la petite roche).

81. *Vers l'oratoire de Tadjdimet.*

82. *La mosquée d'Icharen.*

Icharen, aujourd'hui Charen, dont la mosquée est encore célèbre de nos jours, est située à l'est des ruines d'Idref, dans le moudiriah de Fosato; les habitants possèdent beaucoup de palmiers et de brebis (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. 15; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 84).

83. *La mosquée d'Abou Isḥaq.*

Il s'agit d'Abou Isḥaq el Ichareni, homme instruit, vertueux et inflexible. Quand, de retour de son travail, il allait à la mosquée et ne trouvait personne, il disait : « Qu'est-ce que cela? gens d'Icharen; vous êtes devenus peu nombreux » ما هذا يا اهل اشارن صرتم اشارن (jouant sur le sens du mot *achchar* « peu

nombreux » en berbère; plur. *ichcharen*). Un jour qu'avec sa femme Ḥafsah il allait à El Djezirah (voir n° 31), ils eurent pour compagnons de route un lion et une lionne, qui les escortèrent à droite et à gauche jusqu'à leur destination (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 247-248; de Motylinski, *Le Djebel Nefoûsa*, p. 84, note 1).

84. *On se dirige vers l'oratoire d'Idref.*

Les ruines d'Idref existent encore à l'ouest de Charous, dans le moudiriah de Fosaṭo; on y voit une mosquée grande et ancienne au milieu de plantations : c'est sans doute celle dont il est question ici (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. 15; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 84, note 2). Ce bourg fut ravagé une première fois dans la guerre d'Abou 'Obeidah contre Khalef ben Samḥ qui y envoya ses partisans et ses clients au nombre de 400 cavaliers : Idref fut pillé et dix de ses habitants tués (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 184; Abou Zakaryâ, *Chronique*, p. 157). Plus tard, au temps du cheikh Abou Yaḥya (fin du IVe siècle de l'hégire), ce qsar fut détruit par 1,000 cavaliers zénata, rassemblés par Medjdouel ben Yousof eṭ-Ṭermisi (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 288).

D'Idref sont originaires plusieurs personnages célèbres chez les Nefousa : Abou Daoud ed Derfi, dont l'aïeul avait fait des miracles et qui reçut une leçon d'Abou 'Imrân Mousa El Andamouni (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 255-256). — Abou

Moḥammed ed Derfi, dont le nom était Mali d'après Abou'l ʿAbbâs ed Derdjini, qui a écrit sa biographie dans le *Kitâb eṭ Ṭabaqât* (cf. de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 29), — et, suivant le *Siar en Nefousa*, Zeïd ben Faṣit, était un homme instruit, vertueux, sévère jusqu'au scrupule. Il était gouverneur de Djâdou; son administration fut marquée par des querelles avec des gens de Fosaṭo, dont le chef, Ibn Akbah, fut tué. Il montra une égale sévérité contre son fils Abou Yaḥya Yousof, qui ne priait pas. Un jour, un cheikh de Temidjâr étant venu visiter Abou Moḥammed, celui-ci lui dit : « Tu passeras la nuit chez moi. — Non, car tu as un fils qui ne prie pas »; et il partit. Son hôte mit une corde au cou de son fils et le traîna en prison en disant : « On n'a trouvé chez moi d'autre péché que ton manque de prières; choisis : ou la prière, ou une prison perpétuelle, ou tu monteras sur un chameau et je ne te reverrai plus. » Abou Yaḥya choisit la prière et son repentir en imposa à ses anciens compagnons de débauche. Il se mit dès lors à étudier sous la direction d'Abou Moḥammed el Kabaoui. Quant à Abou Moḥammed ed Derfi, atteint de la maladie dont il mourut, il s'évanouit sur le marché de Djâdou; on le transportait dans sa demeure quand il revint à lui et voulut être reporté là où il avait été trouvé; il mourut dans la maison des Benou ʿAbd Allah et fut enterré en face. La nuit venue, dit le cheïkh Abou Zakaryâ el Lâlouti, je sortis pour voir le tombeau du cheïkh et j'aperçus, tout autour, des rangées d'hommes

vêtus de blanc. Outre Abou Yaḥya, Abou Moḥammed ed Derfi eut deux fils : Abou Daoud Solaïmân et Abou ʿAbd Allah Moḥammed, qui devinrent gouverneurs de Zemmour (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 284-286). — Abou ʿIsa ed Derfi, qui périt dans une bataille contre les ʿAbbasides (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 244).

85. *La mosquée d'Ed Dibâdj.*

86. *On se dirige vers l'oratoire de ʿAbd el Ḥamid devant Taghermin, à Maṭkoudasen.*

Il s'agit d'Abou ʿObeïdah ʿAbd el Ḥamid el Djenaouni, gouverneur du Djebel Nefousa (voir n° 61). Taghermin est un qṣar aujourd'hui en ruines, à l'est de Zentan, dans le Djebel Nefousa, moudiriah de Fosaṭo (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ١٣; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 82). De cet endroit sont originaires : Abou Moḥammed ʿObeidah ben Zaʿrour et Taghermini, mari de deux femmes dont l'une voulut empoisonner l'autre, Omm Zaʿrour. Il épousa aussi une troisième femme, Omm Yaḥya, dont les réponses pleines de sens l'avaient séduit. Il eut quatre fils : Zaʿrour, Abou ʿAbd Allah Touzin, disciple d'Abou ʿAbd Allah el Boghṭouri, et Mousa. Le second, le plus vertueux des hommes de son temps, eut deux fils qui périrent dans une attaque des Senhadja contre Taghermin (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 248-252). — Abou ʿImrân Mousa el Andemâni et Taghermini, un des plus humbles

envers les croyants, des plus énergiques envers les hypocrites; le relâchement s'était introduit de son temps dans le Djebel Nefousa, car un jour le cheïkh flaira l'odeur du vin chez un homme qui l'avait reçu et brisa les jarres qui le contenaient. Son contact guérit une blessure (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 254-255). — Abou'l Qâsem Moumenin et Taghermini, qui avait aussi le don des miracles (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 257-258); un autre Abou'l Qâsem et Taghermini (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 333). — Abou Mousa 'Isa ben Solaïman, qui habitait avec son frère Abou'l 'Izz, à Taghermin. C'est un de ceux qui travaillèrent au *Siar* des Nefousa : il le termina, d'après El Boghṭouri, en 599 de l'hégire (1202-1203) à Ignaoun, en société d'Abou Yaḥya Taoufiq ben Yaḥya. Il mourut de la morsure d'un chien (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 551).

Le nom de Maṭkoudâsen (مطكوداسن) se rencontre avec des variantes provenant sans doute de prononciations dialectales : ainsi Abou Midoul ez Zenzefi Maṣkoudâsen (مصكوداسن, Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 418) est appelé Abou Mekdoul (pour Megdoul; cf. le nom du saint qui, par altération, est devenu Mogador au Maroc[1]) Maṭkoudâzen (مطكودازن) ez Zenzefi dans le *Kitâb eṭ Ṭabaqât* d'Ed Derdjini (cf. de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 32); Abou Ibrahim Maṣkoudâsen (مصكوداسن, Ech Chem-

[1] Sur le changement de *g* en *k*, cf. mon *Étude sur les dialectes berbères*, Paris, 1894, in-8°, p. 39-40.

mâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 503) est appelé Maṭkoudâsen (مطكوداسن) dans l'énumération des chefs ouahabites, publiée à la suite du *Kitâb es Siar*, p. 592. Ce mot semble composé de deux éléments comme les suivants : Sem*dâsen* (سمداسن) Abou ʿAbd es Selam ben Ikhlef el Maghraoui (*Kitâb es Siar*, p. 503); Yândj*âsen* (يانجاسن), d'où vient l'ethnique El Yândjâseni (*Kitâb es Siar*, p. 510); Ibn Djellid*âsen* (جليداسن, en berbère *Agellidasen*, اكليداسن) Abou ʿAbd Allah Moḥammed el Lalouti (*Kitâb es Siar*, p. 329), où l'on reconnaît le mot berbère *Agellid*, اقليد (var. *Adjellid*, اجليد; *ajellid*, ازليد) « roi »; c'est sans doute le même nom que Ialidasen, porté par un chef maure cité par Corippus, *Johannide*, VII, 436[1]; Ibn Irṣouk*âsen* (درصوكاسن) Abou Yaʿqoub Yousof (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 523); Mersouk*âsen* (مرسوكاسن) eṣ Saouini (*Kitâb es Siar*, p. 531); *Iṣlâsen*, يصلاسن, var. *Iṣlaten*, يصلاتن), nom d'une tribu berbère (El Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 57; Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. I, p. 246; le texte du Qaire porte la variante يصلانين); Oursefl*âsen* (ورسفلاسن, var. ورسغلاسن, Ibn Khaldoun, *ibid.*); ʿAṣfer*âsen* (عصفراسن, var. عصغراسن, Ibn Khaldoun, *ibid.*), Yaghmor*âsen*, porté par le fondateur de la dynastie des ʿAbd el Ouadites[2] à

[1] Éd. Petschenig, Berlin, 1886, in-8°.

[2] Je ne cite pas *Madghâsen*, nom d'un célèbre monument près de ʿAin Yaqoub, dans le département de Constantine, car il paraît être le pluriel d'un singulier *Madghis*, nom d'un ancêtre légendaire des Berbères. Il est à remarquer que ce nom est devenu l'ethnique

Tlemcen. D'après la tradition[1], ce mot s'expliquerait par « l'étalon (*iar'mour*) d'eux (*asen*) ». Ce dernier élément serait donc le pronom personnel suffixe masculin pluriel complément d'un nom. Mais, dans les dialectes berbères actuels, la forme *asen* ne se joint qu'aux verbes comme complément indirect, et non aux substantifs pour lesquels on emploie *ensen*. Je ne connais pas, du reste, en berbère, un mot *iar'mour* signifiant « l'étalon »; le seul qui ne soit pas d'origine arabe s'est conservé en touareg : *amali*, ·ll□. On ne peut nier cependant que les mots cités plus haut se composent de deux éléments, puisqu'on trouve l'un d'eux isolé : *Yaghmor* ben ʿAbdel Melik (Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 121), *Yaghmor* ben Mousa (*ibid.*, p. 40); pour Maṭkoudasen, nous rencontrons *Maṭkoud* (مطكود), Abou Moḥammed ʿAbd Allah ben Maṭkoud (Ech Chemmàkhi, *Kitâb es Siar*, p. 343); Abou Nouḥ Saʿid ben Zenghil el Maṭkoudi (المطكودى, *Kitâb es Siar*,

de plusieurs cheikhs du Djebel Nefousa Abou'l Ḥasan Aflaḥ el Madghâseni (المدغاسنى), qui gouverna pendant plusieurs années les B. Ourtizlan (ورتيزلان) de la part d'Abou ʿAbd Allah Moḥammed (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 518); Saʿad ben Ikhlef el Madghâseni (*Kitâb es Siar*, p. 467), Ikhlef ben Zakaryâ el Madghâseni (*Kitâb es Siar*, p. 468). Je ne mentionne pas non plus des noms comme Idrâsen (يدراسن), Iahrâsen (يهراسن), Israsen (يسراسن), Oungâsen (ونكاسن), Iznacen, qui paraissent être des pluriels comme *Madghâsen*.

[1] Bargès, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan*, Paris, 1887, in-8°, p. 5, note 1. Et-Tidjâni, dans le récit de son voyage, mentionne près de Gabès la station de Ghamorâsen (منزل غمراسن), qui appartient à la même racine (Rousseau, *Voyage du scheikh Et-Tidjâni*, Paris, 1853, in-8°, p. 153).

p. 357). On trouve aussi Maṣkoud (مصكود) et même Mathkoud (مثكود) dans le nom d'un personnage d'où vient celui de Souaiqah ibn Mathkoud (سويقة ابن مثكود), petite ville située chez les Berbères Hoouâra, entre Lebda et Mesrata (El Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 120, 133; des manuscrits présentent aussi les variantes منكود et متكود, cf. la note *i* de la page 133 du texte). Il y a lieu de rapprocher du second élément de cette catégorie de noms la terminaison *asen* ou *asan*, qu'on trouve dans un certain nombre de noms propres berbères cités dans la *Johannide* de Corippus : Hisdreasen (IV, 634; V, 202, 209, 213) ou plutôt Isdreasen (33); Laumasan (V, 110), Macurasen (V, 311; peut-être *mok'k'orasen*, مقراسن, de la racine √MK'R), Manonasan (V, 341), Manzerasen (V, 120); Nacusan (V, 310)[1]. Il y a aussi un parallélisme à établir entre ces terminaisons en *asen* et celles en *ten*, suffixe direct des verbes qu'on retrouve dans plusieurs noms propres. Si l'on décompose les mots cités plus haut en deux éléments, on ne peut, comme l'a avancé M. Partsch (*op. laud.*), les classer dans les noms indéclinables terminés par *n*.

87. *On se dirige vers l'oratoire d'Idbiren* (les pigeons).

[1] Cf. Partsch, *Die Berberen in der Dichtung des Corippus*, Breslau, 1896, in-8°, p. 19. Je ne crois pas, malgré l'opinion de Mazucchelli, reproduite par Bekker (*Merobandes et Corippus*, Bonn, 1836, in-8°, p. 264), qu'Isdreasen soit à rapprocher de Ἐσδιλασαν de Procope (*De bello Vandalico*, II, 10, 12).

A Idbiren se trouvait l'oratoire d'Abou Moḥammed, où la pieuse Omm Za'rour vit prier des rangées d'êtres pareils à des hommes vêtus de blanc, miracle fréquent au Djebel Nefousa (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 254).

88. *L'oratoire de ʿAmmi Djenaoun.*

Plusieurs personnages ont porté ce nom : Abou Ṣâliḥ Djenaoun ben Imryân, un des pôles de la religion qui avait le don des miracles, mais qui ne paraît pas avoir été heureux en ménage. Un jour il reçut de sa femme, en train de pétrir du pain, un vigoureux soufflet qui laissa des traces sur son visage. Il alla se plaindre à son chef Abou Yaʿqoub et-Tarfi qui l'exhorta à la patience, ce qu'il pratiqua depuis. Suivant le *Kitâb el Moʿallaqât*, il trouva sa femme morte en rentrant à la maison. Le *Kitâb es Siar* cite plusieurs exemples de sa générosité. Il passa la fin de sa vie à Ouargla et donna son nom à un cimetière où on enterra le dernier des Rostemides, chassé de Tiharet par les Fatimites, Yaʿqoub ben El Aflaḥ, et il eut, sur des questions religieuses, des querelles avec Abou Solaimân, fils de ce Yaʿqoub (Abou Zakarya, *Chronique*, p. 260-265; Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 362-365). — Le cheïkh Djenaoun ben ʿAli, dont l'autorité est citée dans les *Moʿallaqât*, ouvrage anonyme contenant divers récits sur les compagnons de la doctrine, et dont l'auteur est inconnu (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 482-483).

IMPRIMERIE NATIONALE

— Djenaoun ben Serghin, qui avait le don des miracles et eut une vision la nuit d'El Qadr[1].

89. *L'oratoire d'El Qaṣr.*

90. *L'oratoire au-dessus d'El Qaṣr.*

91. *L'oratoire d'Omm Zaïd.*

La pieuse Omm Zaïd est mentionnée dans le *Kitâb es Siar* comme une amie d'Omm Zaʿrour (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 254).

92. *On se dirige vers le rocher de la vallée.*

93. *On se dirige vers l'oratoire de Djillizet.*

94. *Vers l'église de Masin.*

C'est le Masif (مسيف pour مسين) mentionné par Ibn Haouqal (*Viæ et regna*, p. 67[2]), comme une des villes du Djebel Nefousa. Ses ruines existent encore aujourd'hui et on y voit une mosquée à une demi-heure de marche d'Idjeiṭal, dans le moudiriah de Fosaṭo (Brahim en Nefousi, *Relation du Djebel Nefousa*, p. ٢٥; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 96). C'est dans ce qṣar qu'on apporta pour la première fois, dans le Djebel Nefousa, le *Kitâb el Khalil eṣ*

[1] Cf. sur les mérites de la nuit d'El Qadr, El Bokhâri, *Ṣaḥiḥ*, le Qaire, 1306 de l'hég., 2 vol. in-4°, t. I, p. 225; Rautz, *Muhammed's Lehre*, Leipzig, 1898, in-8°, p. 30-33.

[2] Éd. de Goeje, Leyde, 1873, in-8°.

Ṣaliḥ (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 235). C'est à Masin (var. امسين) qu'habitait le cheïkh Abou Yousof Yaʿqoub ben Aḥmed el Ifreni el Midiouni; il y mourut et y fut enterré (*Nisbah din el Moslemin*, à la suite du *Kitâb es Siar*, p. 579; de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 96, note 1).

95. *On se dirige vers la mosquée du quartier des Benou Ankâsen.*

96. *L'oratoire d'Omm Djeldin à Tounriret.*

Cette Omm Djeldin était la mère du mufti Abou ʿObeïdah el Boghṭouri, disciple d'Abou ʿAbd Allah ben Djellidâsen qui habita Charous pendant quatre mois; il devint le plus savant de son temps (Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 328-330). Omm Djeldin ne souhaitait que trois choses : visiter la pieuse Omm Zaʿrour, voir les oliviers de Taghermin et avoir les prières d'Abou Moḥammed sur son tombeau (de Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 82, note 2).

97. *On se dirige vers l'oratoire vis-à-vis du tombeau d'Abou Hâtem.*

C'est Abou Hâtem Yaʿqoub ben Lebid (Ibn ʿAdzari : ben Lebib; Ibn Khaldoun : ben Ḥabib) ben Midian b. Itououeft el Hoouâri el Melzouzi. El Belâdzori (*Liber expugnationis*, p. 233[1]) lui donne

[1] Éd. de Goeje, Leyde, 1863, in-4°. Je n'ai pas cru devoir con-

le surnom d'Es Sedrati, peut-être par confusion avec ʿAṣim; c'est ce dernier qui commandait les Sedrata au siège de Qairouân. Après avoir gouverné Tripoli de redjeb 140 (novembre-décembre 757) à 144 (761-762), il fut élevé à l'imâmah après la mort d'Abou'l Khaṭṭâb. Il commença par réprimer une dissidence peu considérable, puis il mit en déroute près de Gabès une armée envoyée de l'Ifriqyah contre lui. Le succès ne paraît pas avoir été décisif car Abou Hâtem revint à Tripoli et y resta quelques mois. L'ordre et la tranquillité ayant été rétablis, il profita du départ de Qairouân du gouverneur ʿabbaside de l'Ifriqyah ʿOmar ibn Hezarmard, pour recommencer la guerre. Il rassembla une armée considérable, dans laquelle servait ʿAsem es Sedrati (voir n° 4), et à laquelle se joignirent les Berbères hérétiques du Maghreb : Abou Qorrah, l'imâm des Sofrites qui résidait à Tlemcen, amena 40,000 hommes; ʿAbd er Raḥmân, l'imâm rostemide de Tiharet, 6,000 Abadhites; El Misouar ben Hani, 10,000 Kharedjites; Djerir ben Mas'oud arriva avec un contingent des Midiouni et ʿAbd el Melik ibn Sekerdid avec 2,000 Sanhadja. Cette armée vint bloquer à Tobna ʿOmar ibn Hezarmard, que le khalife El Manṣour avait chargé de rebâtir cette ville, laissant pour gouverner Qairouân en son absence un de ses pa-

server la lecture السَدّرَاتة, l'ethnique étant tiré du nom berbère de Sedrata (سَدْرَاتة, *Isedraten*) qui existe encore aujourd'hui. Ibn Khaldoun d'ailleurs (*Histoire des Berbères*, I, 232) admet les deux formes.

rents, Abou Hâzem Habib b. Habib b. Yezid el Mohallebi. ʿOmar n'avait que 15,500 hommes à opposer à la multitude de ses adversaires; sur le conseil de ses officiers, il eut recours à la ruse. 40,000 dirhems décidèrent Abou Qorrah, ou, suivant d'autres, son frère à battre en retraite avec les Sofrites en abandonnant leurs alliés; en même temps le corps d'armée de ʿAbd Allah ben Rostem subissait un échec à Tehouda; ʿOmar sortit de Tobna avec ses troupes et marcha contre Abou Hâtem, mais ce n'était qu'une feinte pour se dégager; il trompa son adversaire, revint en toute hâte à Qairouân, où il laissa une garnison, et se retourna contre les Berbères qui le poursuivaient. Vaincu par eux il retourna s'enfermer dans la ville, en attendant les secours demandés au khalife. Ils se firent attendre; pendant ce temps le blocus continuait, interrompu par des sorties quotidiennes qui ne rétablissaient pas les communications avec le dehors. La famine devint telle qu'on mangea les bêtes de somme, les chiens et les chats et que le sel se vendait un dirhem l'once. Sur ces entrefaites, ʿOmar apprit qu'une armée ʿabbaside arrivait, mais qu'elle était commandée par Yezid ben Hâtem que le khalife lui donnait pour successeur. Désespéré de sa disgrâce, il se fit tuer dans une sortie au milieu de dzou'l hidjdjah 154[1] (décembre 770). Djamil

[1] La date de 153, donnée par Tabari et Ibn Qattân dans le *Nazhm el Djomân* est inexacte et combattue par Ibn er Raqiq, ʿArib, Ibn Hammâdah, Ibn Khaldoun et les historiens abadhites. De même Ibn el Abbâr (*Hollat es Siâra*, p. 207) prétend que

ben Ṣakhr, qui le remplaça provisoirement, traita de la reddition de la ville avec 'Abou Hâtem, qui se montra généreux et accorda aux ennemis une capitulation honorable; il leur fournit des vivres, mais il les expulsa de Qaïrouân. Il marcha ensuite contre l'armée abbaside qui venait de l'Orient, mais il dut revenir sur ses pas pour réprimer une insurrection des gens de Qaïrouân commandés par 'Omar ben 'Othmân el Fihri et El Mokhâriq ben Ghifâr. Ceux-ci furent vaincus et s'enfuirent à Djidjelli, poursuivis par Djerir ben Mas'oud el Midiouni, pendant qu'Abou Hâtem retournait au-devant de Yezid ben Hâtem el Mohallebi. Celui-ci, d'après des récits probablement exagérés, amenait 60,000 hommes du Khorasân, 60,000 de Koufah, de Baṣrah et de Syrie, auxquels se joignirent les garnisons fugitives de l'Ifriqyah, des Berbères des Mlila, faction des Houâra, commandés par Yousof el Farṭiṭi, et même des dissidents du Djebel Nefousa conduits par 'Omar ben Maṭkoud. Le chef de l'avant-garde 'abbaside était Salim ben Souadah et Temimi; il fut battu et mis en fuite par Abou Hâtem à Maghmadas; mais, dans la grande bataille qui fut ensuite livrée à Djenbi le 27 de rebi 1er 155 (7 mars 772), les Abadhites furent complètement défaits : 30,000 hommes périrent avec Abou Hâtem et, à l'endroit où ils succombèrent, les légendes du Nefousa signalent l'appari-

Yezid ben Hâtem fut nommé gouverneur de l'Ifriqyah en 144 il faut lire 154.

tion, tous les jeudis, d'une lumière miraculeuse. Ce fut le dernier des 375 combats livrés par les Berbères aux troupes ʿabbasides depuis qu'ils avaient déclaré la guerre à ʿOmar ibn Hazarmard. (Cf. Ech Chemmâkhi, *Kitâb es Siar*, p. 134-138; Ibrahim el Berrâdi, *Kitâb el Djaouâher*, p. 173; Abou Zakaryâ, *Chronique*, p. 41-49; l'auteur du *Kachf el Ghommah* a aussi consacré un chapitre à Abou Hâtem, sans doute d'après Abou Zakaryâ; cf. Sachau, *Ueber eine arabische Chronik aus Zanzibar*, p. 12[1]; El Belâdzori, *Liber expugnationis regionum*, p. 232-233; Ibn Khaldoun, *Kitâb el Iber*, t. VI, p. 112-113; *Histoire des Berbères*, t. I, p. 221-223; *Histoire de l'Afrique et de la Sicile*, éd. Desvergers, p. 23-26 du texte, 62-68 de la trad.; En Nouaïri, cité par Desvergers, *op. laud.*, p. 64-66, note; de Goeje, *Descriptio Al Magribi*, p. 83-84; Ibn ʿAdzari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, t. I, p. 64-69; Ibn el ʿAbbâr, *Hollat es Siara*, p. 207-208[2]; Tabari, *Annales*, t. III, 2ᵉ part., p. 370-373[3]; Abou'l Mahasin Ibn Tagriberdi, *En Nodjoum ez Zâhirah*, t. I, p. 411-412; Ibn el Athir, t. V, p. 283-285; l'auteur des notes de la traduction fragmentaire publiée dans la *Revue africaine* [1897, p. 234-236] ne cite que les sources qui sont mentionnées par Fournel;

[1] *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 1ʳᵉ année, 1898, fasc. 1.

[2] *Ap.* M.-J. Muller, *Beitraege zur Geschichte der westlichen Araber*, Munich, 1866-1878, in-8°.

[3] Leyde, 1880, in-8°.

Ibn Abi Dinâr el Qaïrouâni, *Kitâb el Mounis*[1], p. 45; Fournel, *Les Berbères*, t. I, p. 370-380; Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, t. I, p. 250-254).

[1] Tunis, 1286 de l'hég., petit in-4°.

SIX CHANSONS ARABES EN DIALECTE MAGHREBIN,

PUBLIÉES, TRADUITES ET ANNOTÉES

PAR

M. C. SONNECK.

(SUITE.)

IV (*)

اجي تشوف ماذا صار 1
في هذا العام المطيار
الزلزلة هدّت الدبار 2
بغات ثردّهم وطيا
حتّى المرّاد والطيّار 3
ما خلّى شي حتّى حيا

ماذا صار في ذا العام 4
من الوصفان اولاد الحرام
والزناجيّة الظلّام 5
ونصيب من العيساويّا

6 كلّ يوم يتعلّموا في كلام
بها ويج قلبهل النيبا

7 سمعوا بسفر غيّناطوا
بداوا يجريوا ويغنابطوا
8 شي حفيان وشي بصبّاطوا
ربّي غبّنهم في الدنيا
9 حتّى الوصفان الّي ببيّطوا
نبّعوهم في السحاميا

10 الرومي اسمه السلپادور
هو ركّبهم في الپاپور
11 بدا واحد قلبه يدور
فال حبّيت نتفيّا
12 طلعت العريعة ذي البحور
حتي عبّقت الدنيا

13 راحوا قاصدين لپاريز
باش يلقاوا عبد العزيز
14 وقّفهم الرومي كيف ابزيز
بين البحر والكنيسيا

15 يرفدهم بالتعزيز
بديهم للتساسيا .

16 اداهم الرومي لبلادوا
يورّيهم لسيد سيادوا .
17 ان شاء الله ياخذ كادوا
وبكافيهم بهدبّا
18 وادا كلاها لفوادوا
يحاسبهم على الاولادبّا .

19 يا من درى يروحوا للطياطروا
والّا واين يحبّ خاطروا
20 يبداوا الوصفان يشّاطروا
بالغراقب الكليا
21 بصيروا النصارى ينخاطروا
كيفاش تكون الفضيا

22 قالوا بريّة من عندهم جات
بالّي بطّلوا الوضو والصلات
23 واحد منهم قريب مات
قال ما عرفت اش بيا

24 سبّته عشر في النويخات
الّي اذّاتهم الكوريّا

25 عملوا امامهم العريفا
الّي رجتها كالجيفا
26 بصنيدقاتها في القفيفا
وحلّابتها مدلّيا
27 اجي تشوف ذا الصفا
تشبه للروحانيّا

28 الرومي باعهم بالكمال
كنرتهم معمّرين بالهبال
29 سوّى لكم الكبير يا رجال
الطري وليد القرمزليّا
30 عره ما يدور بالحلال
غير لحرام والمعصيا

31 المركانطي رج فيهم
الطري يترجم عليهم
32 في هذا العام بغنيهم
الرومي يتمنز ميا

33 نطلب ربّي يعتّبيهم
يمشيوا للنار هديّا

34 اسبابهم ذاك علي الطري
في كلّ يوم نطلّ بجري
35 حبّسهم الرومي في كوري
يخرّجهم بالكنپانيا
36 ردّهم يشبهوا للبقري
حصّهم غير الحاحيا

37 اجي نشوف ذا الهلاك
في ولد سعيد كبير الاحناك
38 رج عشره الاف فراك
خسرهم مع القمارجيّا
39 من السلعه بعاوا غير الابناك
والّا النلوه المغلّيا

40 كبير الزرناجيّة الحروف
الّي لحينه ابيض من الصوف
41 قصد لپاريز نشوف
يا نهاره فى الحاميا

42 واذا رجع كبالمكشوف
يبغاوا شوابيعه في الدنيا

43 سيدي علي الزرناجي
كان حفّاف وقهواجي
44 طامع يبشه ، ويجي
بتعمّر بالسلطانيّا
45 قال لهم هدا حجّي
خصّني غير التلبيا

46 كنت زمان مسافر مسرور
انا المعلّم وانا المشكور
47 نضرب النوبة في وسط الكور
كيف كانت الدولة تركيّا
48 صرت نكحّب وقلبي مكسور
الموت يا ربّي وابن هيا

49 خلّيت صانع في حانوتي
باش ما ينقطع شي قوتي
50 نمشي نظهّر غابطني
لا عنا من يطلب عليّا

51 زمان كانت هذه عادتي
نسافر مع النوباتيّا

52 يجّي الصانع الله يسلّموا
الّي يجوز من المشتري يكلّموا
53 يدخّله للحانوت يفهّموا
يقول له انا قاعد عيريا
54 يبدا يشكر في معلّموا
راه خذا لي هديّا

55 كاهينه واحد البوهالي
اسمه وليد لحاج والي
بحسب كلامه هو العالي
ما كان من يعجبه في الدنيا
57 لمّا يغدا الهيه ويولّي
ما تبقى عليه حتّى سيا

58 الّي يتكلّم يكذّبوا
يوقف صبعه ما يعجبوا
59 حتّى واحد ما يحبّوا
الّي يهدر بالنيا

60 الّي يكذب يقرّبوا
وبقول له اجي ليا

61 يقول انا مربّي مفشّش
لمّا يكذّبوه ينشغشّش
62 ما ياكل غير المدشّش
تبقى كربشته مدلّيا
63 كلّ يوم يجي محشّش
يقول كليت الحاجة الفلانيّا

64 قال راني شفت واحد السميد
راهم جاسوه جديد
65 عند واحد المالطي بعيد
ما راته حتّى حيّا
66 نعمل به خبز العيد
ومن المفروط شويا

67 الحاج مصطفى الطويل تراه
كثرة الكذب والطمع ادّاه
68 لوكان تقعد ربّي معاه
يخدم قوالب المعقوجيّا

69 لاكن الغاشي هو غواه
وِالخدمة هذيك هيا

70 معهم حميدة وجه الحمار
الّي يبيع في البلاصة النوّار
71 ما خلّى شي المصروف للدار
قال لهم اعدلوا الركبة شويا
72 لمّا نجي نشري لكم دار
تبقى عيشتنا مهنّيا

73 في يد سيدي احمد الثغبا
الطبيلات كي الكربا
74 يحبّ يتعلّم النوبا
وهو عزّة الزرناجيّا
75 ما يعرف حتّى ضربا
يا بحالي واجي ليا

76 سيدي احمد قلبه مشغوف
من حبّ عين بوزلّوف
77 في هذا العام يرفد الجوف
من الهموم والمغاشيا

IMPRIMERIE NATIONALE.

78 نتمنّاه يكون منسوف
والّا اصفر كالزروديا

79 سيدي الطيّب يعجبني
كيف يبدا يطبّل ويغنّي
80 زعاقته ما شافتها عيني
كيف العجب في الجمعيا
81 قال ما كان من يغلبني
لوكان ما شي مريض شويا

82 قدّور السريدك طبّال
الّي كان هنا يبيّط بالحبال
83 في الحيوط الّي يكونوا طوال
والّا مع القطرانجيّا
84 قال هذه السفرة عملتها فال
الّا باش ناخذ لاريا

85 كوشوك قعد هنا ما مشاش
في البلاصة يبيع المشماش
86 قال الراحة خيار المعاش
تبقى قليبتي مهنّيا

87 حتى احد الكوّاش
يحبّ غير التهنيا

88 عبد القادر ابن الغسّال
كيف يجذب اجذاب الهبال
89 يحزم وسطه بالحبال
بالزور ما هو بشويا
90 والعقارب في يد علّال
شاوش العيساويّا

91 فراجي ذاك المسوار
ياكل الظلفة ويزيد النار
92 يهلّله حسان الفار
من قلبه بالسر والنيا
93 قطّعوا لنا زروب القطّار
اڈاوه للواي هديّا

94 بن زوفة ذاك الظريف
الّي كان هنا يقطّع الكيف
95 قال جاتنا وهبة في الصيف
ندفع الدين الّي عليا

96 نلعب بالقزّولة والسيف
ونخدم شيخي بالنيا

97 لوكان شفت بن زوفا
كيف كان يجري بالخقّا
98 فوق ظهره واحد القفّا
ما عرفت باش مليّا
99 وترنّ معمّر بالظلفا
وهي دايم مخبّيا

100 اجي تشوف ذا السماطا
في اجذاب لحاج بطاطا
101 الفجّة بلا كّرباطا
ويعنكر الشاشيا
102 والبنادر عليه خبّاطا
وشعتّه كرعيّا

103 حتّى مصطفى بن المدّاح
طامع في پاريز يرباح
104 قال لمّا نجي نشري مصباح
والسنيوه مع السكريا

105 ونزيد المضربة مع المطراح
ونزيد البساط والزربيا

106 السنيبلة وجه الكير
الّي كان يخدم عند المير
107 راح لپاريز يدير
القهوة للعسكريّا
108 لمّا يجي راج يصير
خير من المركانطيّا

109 سيدي عمر اهلا بيك
پاريز الكل فرحت بيك
110 الناس الكل تشايع ليك
السنيبلة يا عينيّا
111 لوكان يروح للمكسيك
هاذيك هي التهنيا

112 هو قهواجي وابنه خبّاز
وشريكه سيدي علي مهراز
113 يسرج ويركب على مهماز
يستاهل منّا التهنيا

114 للثلاثة لابسين الباز
من حوايج الروميّا

115 مرزوك يقولوا مليج
يخافوا منه على خاطر قبيج
116 والله يا كيف يهدا يصيج
وتطلع له الكناويا
117 الّي يسمعه يمشي يسيج
في الثلث الخالي من الدنيا

118 حتّى وليد بن زعموم
زاد همّه مع الهموم
119 لمّا صار آلي اليوم
منّه اخلاصت الدنيا
120 واذا طلّع المزموم
وتصيج له اليهوديّا

121 راحوا معه زوج يهود
مثلهم في الدنيا مفقود
122 واحد بشبه للقنفود
والاخر عين معميّا

والّي ما سمع شي العود 123
بصنّت لهذا التوشيا

سمعوا بقصّتي من بعيد 124
منهم وليد سيدي سعيد
وابريهات يضحك ويزيد 125
ومعه حاكم المليانيا
قاعدين فوق بنك الحديد 126
في حانوت اليمنيّا

عيّطوا لي للحانوت مشيت 127
من القهوة والمعجون كليت
عرّضوني على الدخّان استحييت 128
قلت هذا الشي محال عليّا
على سيدي حسن قريت 129
سيدي خليل والسنوسيّا

بن عيسى جاني يزدّك 130
الدجّال قال لي من نسلك
وجدتّ في الكتاب الّي عندك 131
قضّته محيج مروبا

132 قلت له بالصح يرحم جدّك
ضحكت وحوّلت له عينيّا

133 قال لي هذا ما شي شغل الرجال
وتنكّد وخذاه الحّال
134 بلّط عينيه مثل الفنجال
وخنونته مدلّيا
135 ازراق وجهه كالبدنجال
حب يبرّد غشّه فيّا

136 معه عمّي محمّد بن الحقّاف
الّي يظل بصلّي بالزاف
137 لمّا سمع بهذا البانشراف
قال لهم ما هنا قضيا
138 قالوا له الناس لا تخاف
راهم يكتبوك في الغنيا

139 عجبته روحه بشكران الذراري
بالّي راه في السفاهة قاري
140 اخلاص عليك طلوع الصواري
ير للتنزه زبا

بركاك من هنا روح للسحاري 141
تقرّي لنا البكر الوحشيّا

السيد محمّد وليد الامام 142
الّي مالك السماطة بالتمام
لمّا قصّيت عليه هذا الكلام 143
قال لي صنعته قرعيّا
في حانوته الفيران كالغمام 144
كلاوا له من الصوف وقيا

قاعد في بيت البوخاري 145
مثل واحد الرجل القاري
في سده صوف زنجاري 146
قال باش نخدم ريحيّا
والّا خطيبة للذراري 147
على خاطر الصوف شودا

لمّا خلّصت ذا المدحا 148
وسمع بها الحاج بن الربحا
بضحك وفي سده سبحا 149
قال لي مليحها غنيا

150 وجبذ شيعته من الجبصا
من بعدما كانت مخبّيا

151 سمعوا بكلامي صابوه بنين
شهر المولود يا سامعين
152 عام الالف والميتين
خلّصت في ذا القضّيا
153 مع الربعة وثمانين
في الجمعة الاخرانيّا

154 نورّيكم اسمي قدّور
عند الناس الكل مشهور
155 السقّار في سيدي بوڭدور
لابس القشّابيا
156 لو ما كان ظهري مكسور
ما كان من يطيق عليّا

157 قالوا لي لمّا بجيوا تخبّا
ألّا يعطيوا لك ضربا
158 يكسّروا لك ذيك الحدبا
ويهنّيوك من الدنيا

159 قلت انا نهرب هربا
والّا نشكي للپوليسيا

160 لوكان كنت ما شي مشغول
عندي الكلام مازلت نقول
161 الّي يسمعه يقوله مقبول
حتّى المسامع والآليّا
162 معهم الزهرة بنت الغول
من الطاقة تشكر فيّا

163 الّي يقصد قلّة النفع
هاذي جزاينه والّا طمع
164 مدّوه للعصا يشبع
على كرشه عشر ميا
165 ادّوه للطبيب يستنفع
منّه حتّى يوقيا

166 يا خوتي ما يوجعكم قلبكم
في هذا القذف الّي قذفتكم
167 راني حطّيت روحي في وسطكم
باش ما تلوموا شي عليّا

بالكسر راني عرّفتكم 168
وذكرت كلّ ما فيّا

LES AÏSSAOUA À PARIS.

1. Venez voir ce qui est arrivé en cette année de malheur : le tremblement de terre a démoli les maisons et les a presque rasées; criquets et sauterelles n'ont rien laissé après eux[1].

4. Écoutez ce qui est advenu cette année du fait de ces coquins de *negros*, de ces chenapans de musiciens[2] et d'un lot d'Aïssaoua. Ils ne parlaient chaque jour que de leur projet. Malheur à l'homme qui manque de sincérité !

7. En apprenant le voyage de Ṛăyyâṯo[3], ils se mirent à crier et à courir, les uns nu-pieds, les autres chaussés de souliers. Dieu les a bien affligés en ce monde ! Il n'est jusqu'aux nègres qui badigeonnent les maisons[4] qui ne les aient suivis en tumulte.

[1] V. 1. L'année 1867 fut pour l'Algérie une année funeste : le 2 janvier, un tremblement de terre détruisit tous les villages entre Blida et Cherchel; la sécheresse et les sauterelles firent manquer les récoltes; le choléra sévit avec une extrême violence et le typhus vint s'ajouter à tous ces malheurs.

[2] V. 5. *Zŏrnâdjy*, artiste qui joue de la *zŏrna*, instrument à anche de la famille du hautbois. *Zorna*, mot turc, est passé en arabe sous les formes les plus diverses.

[3] V. 7. Mustapha Raiato, marchand de curiosités algériennes.

[4] V. 9. A Alger, dans la ville mauresque, le métier de badigeonneur est à peu près exclusivement exercé par des negres.

10. Le chrétien a nom Salvador. C'est lui qui les a embarqués sur le bateau à vapeur. L'un d'eux, sentant le cœur lui tourner, dit : « J'ai envie de vomir ! » L'ʿaryfa[1] répand des aromates sur le feu et embaume l'air autour d'elle.

13. Ils sont partis pour Paris, où ils vont voir ʿAbd-el-ʿAzŷz[2]. Le chrétien les avait parqués comme des bandes de criquets entre la mer et l'église[3]. Il les a emmenés en leur promettant monts et merveilles ; il les conduit à la mendicité.

16. Il les mène dans son pays pour les montrer au maître de ses maîtres[4]. Il espère recevoir un cadeau et les rétribuer au moyen d'un présent. Mais s'il le garde pour lui, il règlera avec eux à partir des préliminaires du voyage[5].

19. Peut-être se montreront-ils sur un théâtre ou en tout autre endroit que voudra sa fantaisie ? Les nègres commencent à danser[6] au bruit de toutes les

[1] V. 12. On appelle *ʿaryfa* la négresse qui préside aux danses des femmes aissaoua.

[2] V. 13. Le sultan de Constantinople, venu à Paris à l'occasion de l'Exposition.

[3] V. 14. Sur le port.

[4] V. 16. L'empereur Napoléon III.

[5] V. 18. Il leur avait avancé pour leurs préparatifs de voyage une certaine somme d'argent.

[6] V. 20. يشّاطروا. Ce verbe, qui signifie « frapper », a ici le sens de « taper des talons en cadence », comme le font les nègres dans leurs danses. Le langage populaire aime ces redoublements de

castagnettes. Les chrétiens ouvrent des paris sur ce que deviendra l'affaire.

22. On dit qu'une lettre d'eux est arrivée, annonçant qu'ils ont supprimé l'ablution et la prière. L'un d'eux a été très malade : « Je ne sais ce que j'ai », disait-il. La cause de son mal, c'est qu'il avait trébuché sur les brûle-parfums qu'avait emportés la prêtresse[1].

25. Pour imam ils ont pris l'ʿaryfa qui sent mauvais comme une charogne. Avec ses petites boîtes dans un petit couffin et sa tunique pendante — venez voir ce beau tableau — ne dirait-on pas un spectre?

28. Le chrétien les exploite tous; la plupart sont remplis de folie. Voulez-vous connaître le premier d'entre eux, Messieurs? C'est Eṯ-Ṯrŷ, le fils d'El-Qermezlyya[2], qui n'eut jamais souci de bien faire et ne vit que pour le mal et le péché.

lettres : on dit *dŏḫḫḫân* pour دخان, *ṛŏbbâr* pour غبار. Beaucoup de mots empruntés à des langues européennes subissent aussi ces réduplications : « capote » devient *gĕbboûṯ*, « dépêche » *dĕbbŷch*, etc.

[1] V. 24. Il y a là un jeu de mots sur *koûryya* qui signifie « négresse », mais qui, étant données les fonctions spéciales de cette femme, est employé dans cette strophe comme un féminin fantaisiste du mot français « curé »; c'est pour cela que je l'ai traduit par « prêtresse ».

Le fait, pour des gens qui ont délaissé l'ablution et la prière, de trébucher en rentrant chez eux parmi les objets qui forment le mobilier de leur habitation indique clairement la nature de l'indisposition du malade.

[2] V. 29. *El qĕrmezlyya* « la cramoisie », c'est-à-dire « celle dont

31. Le *mĕrkântŷ* fait sur eux du bénéfice. Et-Trŷ leur sert de truchement. Le chrétien doit leur faire gagner cette année mille [douros?]. Je prie Dieu d'emporter ces deux hommes et de les envoyer en présent au feu de l'enfer!

34. C'est ʿAlŷ Et-Trŷ qui est leur pourvoyeur; il court chaque jour du matin au soir. Le chrétien les a enfermés dans une écurie et les fait sortir en troupe comme des soldats; il les traite comme des bœufs : il n'y manque que les cris des toucheurs.

37. Considérez cette déconfiture d'Ould Saʿŷd aux grandes mâchoires : il a gagné dix mille francs et les a perdus au jeu. De tout son avoir, il ne lui reste que les bancs ou du marc de café bouilli.

40. Le chef des musiciens, complètement gâteux et dont la barbe est plus blanche que la laine, est allé à Paris « pour voir » (Puisse-t-il finir sa journée dans le feu de l'enfer!), et s'il revient déçu, du moins sa renommée vivra-t-elle dans le monde.

43. Sŷdŷ ʿAlŷ, le hauboïste, était barbier et cafetier. Il est avide de mouvement et désireux de se bourrer de pièces d'or : « Ce voyage, a-t-il dit à ses compagnons, est mon pèlerinage; il n'y manquera que la *telbyya*. »

les joues sont rendues rouges par le fard ». Ce mot est pris dans un sens désobligeant.

46. « Je voyageais jadis, toujours content. J'étais le Maître, j'étais l'artiste applaudi. Je dirigeais la *noûba* dans la cour à l'époque du Gouvernement turc. Maintenant, je fais des tours de baladin et j'en ai le cœur brisé. La mort! mon Dieu, où est la mort! »

49. « J'ai laissé un ouvrier dans ma boutique pour ne pas tarir mes moyens d'existence. Je vais aller montrer ma musette; peut-être quelqu'un me fera-t-il demander? C'était anciennement mon habitude de voyager avec les musiciens. »

52. Quel étrange ouvrier! Dieu le bénisse! Il parle à tous les chalands qui passent. Il les fait entrer dans la boutique, leur explique la situation et leur dit : « Je suis ici provisoirement ». Puis il entame l'éloge de son patron qui, dit-il, s'est muni d'un cadeau pour lui.

55. Son lieutenant est un idiot, nommé Oulŷd el Ḫâdj Ouâlŷ, qui croit sa parole supérieure à tout et se figure que personne en ce monde ne l'égale. Quand il sera allé là-bas et en sera revenu, il sera parfait!

58. Il contredit tous ceux qui parlent et ne supporte même pas qu'ils lèvent le doigt. Il n'aime pas ceux qui s'expriment avec franchise; mais il fait bon accueil aux menteurs et leur dit : « Approchez-vous de moi ».

61. Il dit : « Mon enfance a été dorlotée », et s'emporte si l'on paraît en douter. Il ne se nourrit que de semoule grossière et sa panse vide pend toute flasque. Chaque jour cependant, faisant l'important, il vient dire : « J'ai mangé telle et telle chose ».

64. « J'ai découvert, dit-il, une certaine semoule arrivée tout nouvellement chez un Maltais qui demeure loin d'ici; on n'a jamais vu la pareille. J'en ferai faire le pain de la Fête et un peu de *meqroûṯ*[1]. »

67. Le long El-Ḫâdj Moṣṯĕfa a été entraîné par les nombreux mensonges qu'il a entendus et aussi par l'amour du gain. Si Dieu ne l'avait pas abandonné, il fabriquerait encore des formes pour les cordonniers; mais c'est la foule qui l'a induit en tentation . . ., et voilà comme ça s'est fait !

70. Avec eux est Ḫamŷda au visage d'âne, qui vendait des fleurs sur la place. Il n'a rien laissé aux siens pour vivre, leur disant seulement : « Modérez l'allure; à mon retour, je vous achèterai une maison et notre existence sera, à l'avenir, bien tranquille. »

73. On voit aux mains de Sŷdŷ Aḫmed Eṭ ṯsoqba des timbales grosses comme des outres; il veut apprendre à jouer en partie; mais il est l'opprobre des

[1] V. 66. On appelle *meqroûṯ* pour *meqroûḏ* (permutation algérienne du ض en ط), des gâteaux de semoule fourrés de confitures, *coupés* en losanges et frits dans du beurre.

IMPRIMERIE NATIONALE

musiciens, car il ne connaît aucun rythme. « Ô mon semblable, à moi...![1] »

76. Le cœur de Sŷdŷ Aḫmed est ardemment épris d'ʿAyn boû zelloûf[2], qui concevra cette année. Je lui souhaite que les soucis et les syncopes le fassent enfler, ou qu'il devienne jaune comme une carotte!

79. J'aime Sŷdŷ-ṯ-Ṯăyyeb quand il se met à tambouriner et à chanter. Mes yeux n'ont jamais vu pareille laideur : on dirait d'un bouffon au milieu d'une société. « Personne ne me vaincrait, dit-il, si je n'étais un peu malade. »

82. Qăddoûr, le petit coq, timbalier, qui ici, badigeonnait les maisons, suspendu par des cordes aux murs élevés, ou en compagnie des goudronneurs de terrasses, dit : « J'ai fait ce voyage au petit bonheur, uniquement pour prendre l'air. »

85. Koûtchoûk est resté ici, il n'est pas parti; il vend des abricots sur la place : « Le repos, déclare-t-il, est le meilleur des aliments, et mon petit cœur

[1] V. 75. Dicton qui correspond à notre expression : « S'il en trouvait un plus bête que lui il le tuerait ».

[2] V. 76. *ʿAyn boû zĕlloûf* est un sobriquet signifiant « qui a les yeux à fleur de tête comme une tête de mouton bouillie et parée au fer chaud (*boû zĕlloûf*) ». Ce mets était connu de la vieille cuisine française : « Chefs de belin dorez, autrement appellez perdrix de la truanderie » (Noel du Fail, *Propos rustiques et facétieux*, XV).

demeurera en paix. » Aḥmed, le boulanger, lui aussi ne demande que la tranquillité.

88. Lorsque ʿAbd el-Qâder, le fils du laveur de morts, tombe dans ses extases de folie, il ceint sa taille d'une corde et n'y va pas de main morte. Cependant on voit les scorpions dans la main d'ʿAllâl, châouch des Aïssaoua.

91. Farâdjŷ[1], ce petit-maître, mange du feu et des feuilles de figuiers de Barbarie, tandis que Ḥasân le rat l'excite au bruit du tambourin de tout son cœur, de tout son pouvoir et de toute son âme. Ils nous ont ravagé les haies d'El-Qĕṯṯâr[2] pour en faire hommage à l'Empereur.

94. Ben Zerfa, ce dameret, qui ici, hachait de la graine de ḥachŷch, dit : « Nous avons cet été une bonne aubaine, je payerai mes dettes. J'exécuterai les exercices de la massue et du sabre et je servirai mon cheykh de mon mieux. »

97. Si vous aviez vu Ben Zerfa comme il courait légèrement, portant sur ses épaules un couffin plein de je ne sais quoi ! Il paraît que c'étaient des raquettes de cactus... Mais son panier était toujours fermé !

[1] V. 91. *Farâdjŷ* était un nègre de la troupe.

[2] V. 93. *El Qĕṯṯâr* est le nom d'un quartier suburbain d'Alger où se trouve un cimetière musulman enclos de cactus.

100. Voyez l'extase insipide d'El-Ḫâdj Baṭâṭa[1] : la chemise débraillée et sans col, la calotte sur les yeux, au ronflement des tambours, il montre sa houppe dégarnie de cheveux.

103. Il n'est pas jusqu'à Mosṭĕfa ben el-Mĕddâḫ qui n'ait eu envie d'aller faire fortune à Paris. « A mon retour, dit-il, j'achèterai une lampe, un plateau à café et un sucrier. J'achèterai aussi un grand et un petit matelas, un tapis et une carpette »

106. Es Snŷbla[2], la figure en soufflet, qui était employé chez le maire, est allé à Paris faire du café pour les soldats. Quand il reviendra, ayant beaucoup gagné, il sera plus riche qu'un négociant.

109. « Soyez le bienvenu, Sŷdŷ ʿOmar! Tout Paris est ravi de vous voir; tout le monde proclame votre gloire, ô Snŷbla, mon chéri! (S'il pouvait s'en aller au Mexique, c'est ça qui serait un bon débarras!)

112. Il est cafetier et son fils boulanger. Il a pour associé Sŷdŷ ʿAlŷ Mĕhrâz, qui fait ses affaires en enfourchant un aiguillon; il mérite nos compliments! Tous trois sont vêtus de coutil, à la mode des chrétiens.

115. De Merzoûg, on dit qu'il est bon; mais on

[1] V. 100. *Baṭâṭa* (esp. *patata*), est ici un sobriquet.
[2] V. 106. *Snŷbla* est le diminutif de سنبل « jacinthe ».

le craint parce qu'il est grossier. Juste Dieu! Quand il commence à crier et que son jargon nègre[1] lui monte aux lèvres, il y a de quoi vous faire fuir jusqu'au tiers inhabité de la terre[2].

118. Oulŷd ben Zaʿmoûm a vu s'augmenter ses soucis. Depuis qu'il est musicien, le monde est délivré de lui. Et quand il se met à jouer sur la chanterelle et que la juive commence à crier.......!

121. Avec lui sont partis deux juifs; les pareils ne se trouveraient pas dans le monde : l'un ressemble à un hérisson, l'autre n'y voit pas d'un œil. Quand on n'a jamais entendu jouer du luth, il faut écouter ce prélude.....[3]!

124. Quelques personnes entendirent de loin mon histoire, parmi lesquelles Oulŷd Sŷdŷ Saʿŷd et Bryhmât, qui riait tant et plus, et avec eux le chef de Miliana. Ils étaient assis sur un banc de fer, dans la boutique de droite[4].

[1] V. 116. *El Gĕnnâouiya,* le dialecte des nègres de Djenné; mais, en général, le langage des Soudanais.

[2] V. 117 الارض كلها مسيرة خمساية عام ثلث عمران وثلث براري غير مسكونة وثلث بحار (El Masʿoûdŷ, *Les Prairies d'or.* Édit. Barbier de Meynard, I, 368).

[3] V. 123. توشية n. d'act. de وشّى «tracer des dessins, des arabesques, damasquiner» (comp. l'esp. *ataurxia*), équivaut à ce que nous nommons en musique «agréments, fioritures»; d'où son sens de «prélude».

[4] V. 124-126. Oulŷd Sŷdŷ Saʿŷd était assesseur à la Cour impé-

127. Ils m'appelèrent. J'allai à la boutique, où je fus régalé de café et de confiture. Invité à fumer, je restai confus : « Impossible ! répondis-je : j'ai étudié sous Sŷdŷ Hasăn Sŷdŷ Khelŷl et la Senoûsyya[1]. »

130. Ben 'Aysa[2] vint vers moi, l'air furieux : « L'Antechrist, me dit-il, naîtra de ta postérité ! J'ai vu dans le livre qui est chez toi son histoire fidèlement narrée. — Vous avez raison, répondis-je, grand merci ! » Et, tout en riant, je le regardai en tournant les yeux.

133. Il me dit : « Ceci n'est pas une action digne d'un homme. » Il se fâcha et, frémissant de rage, il me regardait, hagard, avec des yeux grands comme des tasses. Et sa roupie lui pendait au nez et son visage était devenu bleu comme une aubergine. Il voulait passer sur moi sa colère[3].

136. Avec lui était mon oncle Mohammed ben

riale; Sŷ Hasăn ben Bryhmât, directeur de la Medersa et président du Conseil de droit musulman; « le chef de Mihana » était l'aga Sŷ Slymân ben Syâm.

« La boutique de droite », située sur le côté droit de la rue, était un lieu de réunion.

[1] V. 129. Tout le monde connaît, au moins de nom, l'ouvrage de Sŷdŷ Khelŷl. *Es Senoûsyya* est le nom que l'on donne couramment à la petite *'Aqŷda* d'Abou 'Abd Allah Mohammed ben Yoûsef es Senoûsy, traité de théologie très en faveur dans le Maghreb.

[2] V. 130. C'était le mufti de Dellys; il louchait, ce qui explique le second hémistiche du vers 132.

[3] V. 135. Litt. : « Il voulait refroidir sur moi son courroux ».

el-Ḫăffâf, qui passe sa journée en prières. En entendant ce prélude[1], il leur dit : « Ce n'est pas une affaire ! — Ne craignez rien, lui répondirent-ils, on vous mettra aussi dans la chanson ! »

139. Il se glorifie des éloges des gamins qui le traitent de maître en polissonnerie. — « C'est fini pour toi de monter aux mâts, ajoutent-ils, tu n'es plus qu'un objet de dérision[2]. C'est assez resté ici; va-t-en chez les Saḫâry apprendre à lire aux bœufs sauvages! »

142. Lorsque je débitai ces vers à Sŷ Moḫammed Oulŷd el-imâm, qui possède au suprême degré le don d'être ennuyeux, il me dit : « C'est une composition fade ». Les souris, dans sa boutique, aussi nombreuses que les nuées, lui ont mangé une once de laine.

145. Il s'installe dans la salle d'El-Boûkhârŷ[3], dans la posture d'un homme qui étudie, ayant entre les mains de la laine bleu de ciel : « C'est, dit-il, pour en faire des mules ou des chaussons pour les petits enfants, car je n'ai que peu de laine. »

[1] V. 137. *Banchrâf* « prélude », mot persan introduit en Maghreb avec les autres termes musicaux. On le trouve le plus souvent sous la forme altérée *bechrâf*.

[2] V. 140. Moḫammed ben el Ḫăffâf avait été marin dans sa jeunesse.

[3] V. 145. La salle d'El Boukhârŷ est la bibliothèque de la mosquée de Sŷdŷ 'Abd er Raḫmân ettsa'lobŷ.

148. Quand j'eus terminé ce dithyrambe, et qu'El-Ḥâdj ben er Rĕbḥa en eût connaissance, il se mit à rire, tout en égrenant son chapelet : « Voilà une excellente chanson ! » me dit-il, et il tira de sa sacoche sa décoration qui y était serrée.

151. Ma chanson se répandit; on la trouva savoureuse[1]. C'est, honorables auditeurs, le dernier vendredi du mois d'El-Mouloûd de l'année mil deux cent quatre-vingt-quatre que j'achevai ce récit fantaisiste[2].

154. Voulez-vous savoir mon nom? Je suis Qăddoûr, de tous connu, relieur à Sŷdŷ Boû Gdoûr, vêtu d'une *qĕchchâbyya*[3]. Si mon dos n'était pas difforme, personne ne pourrait me résister.

157. On m'a dit : « Quand ils reviendront, cache-toi, dans la crainte qu'ils ne te donnent quelque mauvais coup; ils t'écraseraient ta bosse et te délivreraient des soucis d'ici-bas. — Je saurai bien me sauver, ai-je répondu, ou bien je me plaindrai à la police. »

160. Si je n'étais très occupé, j'aurais encore

[1] V. 151. Qăddoûr joue sur le mot بنين « savoureux ». On a vu qu'il se nomme Ben Benŷna.

[2] V. 153. C'est-à-dire le 26 juillet 1867.

[3] V. 154-155. Sŷdŷ Boû Gdoûr est un quartier de la haute ville. Sur le saint homme qui lui a donné son nom, cf. A. Devoulx : *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, p. 240, Alger, 1870.

On appelle *qĕchchâbyya* une grande blouse en laine épaisse.

bien des choses à dire. Ceux qui ont entendu mon bavardage le disent agréable. C'est aussi l'avis des chanteuses et des musiciens, y compris Ez Zohra bent el Foûl qui, de sa fenêtre, m'adresse des compliments.

163. Celui qui n'a en vue rien d'utile trouvera dans cette chanson ce qu'il lui faut. Mais s'il souhaite y voir quelque chose, étendez-le sous le bâton, et qu'il se régale de mille coups sur le ventre; puis menez-le au médecin qui saura bien lui soutirer une once [d'or].

166. Que votre cœur ne soit pas attristé, mes frères, de ce que je vous aie ainsi plaisantés. Je me suis mis au milieu de vous pour ne pas encourir votre blâme; je vous ai dit ma difformité et je vous ai dévoilé toutes mes misères.

(*) Ancien élève de la Medersa d'Alger, relieur, luthier et copiste de manuscrits, Qăddoûr ben 'Omar ben Benŷna, plus connu de ses coreligionnaires sous le nom de Qăddoûr el Ḫădbŷ (le bossu), mort pendant l'hiver 1897-1898, a, pendant trente ans, chansonné tous les personnages en vue de la haute ville.

Ce morceau vif et gai, produit d'une verve railleuse qui lui donne des allures de chanson française, a été composé par lui à l'occasion du voyage à Paris d'une troupe de musiciens, de chanteurs et d'Aissaoua qui figura à l'Exposition de 1867, sous la direction d'un professeur de musique nommé Salvador Daniel (voir sur ce personnage la notice que lui consacre la *Grande encyclopédie*, t. III, p. 855). Il est versifié en *mosĕddes*, c'est-à-dire en couplets de six hémistiches.

On remarquera le grand nombre de mots d'origine espagnole que renferme cette pièce — le langage des villes maritimes en fourmille — et cette particularité orthographique que quand le ق doit être prononcé *g* dur, il est remplacé par le ڨ surmonté de trois points.

Je dois faire observer aussi que la traduction, qui nuit toujours beaucoup à la poésie arabe, est impuissante à rendre tout l'effet comique des vers du relieur.

NOTES DU TEXTE.

V. 8. بصبّاطوا, *bṣĕbbâṭoū* est pour بصبّاطه. Les nécessités de la rime ont fait changer le ه en وا. Toutes ces syllabes finales sont brèves; on doit prononcer comme s'il y avait غيّاطُ, بعايطُ, بصبّاطُ, بمحطُ.

V. 9. يمطّوا est pour يبيّضوا (بيّض «blanchir au lait de chaux, badigeonner»). Ce changement du *ḏâd* en *ṯâ* est assez fréquent à Alger.

V. 10. *Vâpoûr*, de l'esp. *vapor* «bateau à vapeur».

V. 12. ذي «de, du, de la, des», indiquant la possession, la relation, la matière, la provenance, est le relatif sémitique ذُو, ذَا, ذِي. Particularité à noter : ce mot n'est employé que dans le massif littoral, du Maroc à la Tunisie. Les gens de l'intérieur se servent plus volontiers de l'état construit concurremment avec متاع.

V. 13. *Pâryz* pour *Paris* est la prononciation d'un indigène déjà familiarisé avec notre langue. On dit généralement *Bâryz* : citadins et Bédouins prononçant difficilement le *p*.

V. 17. *Kâdoŭ* est le fr. «cadeau».

V. 19. *Tyâṭroŭ* (esp. *teatro*). Il est à remarquer qu'au lieu de transcrire le *t* par le ت qui est son homophone, les Arabes emploient le ط, lettre très emphatique; ils en usent de même dans toutes leurs transcriptions.

V. 31. مركانطي (esp. *mercante*) «commerçant, négociant».

V. 35. Dans *koûry* on reconnaît le fr. «écurie».

— *bĕlkonpânya* «en rangs, en bon ordre», comme une «compagnie» de soldats.

V. 38. *Frank* «franc», a été transformé en *frâk* pour la rime;

cette orthographe est d'ailleurs plus voisine de la vraie prononciation. Les Arabes rendent difficilement les syllabes nasales et les font volontiers disparaître quand ils les rencontrent dans des mots étrangers à leur langue. *An*, *en*, *in* et *un* sont le plus souvent remplacés par un *á* long; ainsi «Durand» devient *Dourá*, «content» *kountá*, «Martin» *Martá*, «Vincent» *Fansa*, tandis que *on* se change en *oû* : «Avignon» *Fenyoû*, «planton» *blâtoû*.

V. 39. *Elabnák* «les bancs». Quand il leur faut mettre au pluriel un mot étranger, les Arabes se servent des procédés de leur langue. Ainsi *bougâtou* (esp. *abogado*, fr. «avocat»), en a deux : un pluriel en ات, *bougâtouât*, en sa qualité de mot d'origine étrangère; c'est la forme qu'ont choisie les citadins. Les Bédouins, fidèles au pluriel brisé, si éminemment arabe, ont préféré *bouâgel* avec *terkhŷm* du *ouâou* final).

V. 47. *Elkoûr* «la cour du palais du pacha».

V. 55. On ne fait pas sentir dans le langage le second *djŷm* du mot حاجّ *ḥâddj*.

V. 70. *Plâṣa* est l'esp. *plaza*.

V. 84. *Arya*, ital. *aria* «air». تاخذ لاريا est un gallicisme.

V. 93. الراي *ĕrrăy* (esp. *el rey* «le roi»). Les indigènes algériens habitués depuis 1830 à se servir de ce mot pour désigner le Chef de l'Etat, l'ont conservé pendant toute la durée de l'empire. Ainsi *Oukŷl ĕrrăy* a successivement signifié «Procureur du roi et Procureur impérial».

V. 106. *Elmŷr* (fr. «le maire»). Ce mot reproduit exactement l'altération populaire du mot الامير.

V. 109. بيك est pour بك. Ici cette altération est motivée par la rime, mais on la retrouve partout, car il est d'usage d'allonger la voyelle brève des particules d'une seule lettre ب, ك, ل. On emploie aussi cette façon d'écrire, en vue d'obtenir une reproduction fidèle de la prononciation, pour les personnes des verbes concaves ou défectueux qui devraient grammaticalement perdre leur lettre faible; ainsi on dit et on écrit شوف pour شف, اجري pour اجرِ.

V. 111. *Miksŷk*, transcription de «Mexique». L'emploi de ce mot pourrait, à défaut de date, fixer l'âge de cette chanson. Il est employé ici comme équivalent de «au bout du monde, au diable».

V. 112. مهراز est pour مهراس «mortier». Ce mot et le mot مهماز «bâton pointu, aiguillon», sont pris ici dans un sens équivoque.

V. 119. اتخلاصت. La forme populaire افتعال marque les modifi-

cations que le sujet subit dans son état ou dans sa manière d'être, en acquérant la qualité indiquée par le radical; ex. : اطوال «s'allonger», اهبال «devenir fou». M. Beaussier (*Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, 1871) la nomme IXe moderne. Je préfère y voir avec M. Gorguos (*Cours d'arabe vulgaire*, 2e édit., p. 168, Paris, 1857), une altération de la XIe : toutes deux désignent les couleurs et les défauts physiques, celle-ci avec plus d'intensité que celle-là; toutes deux voient, suivant la règle propre au langage, disparaître le redoublement de la troisième radicale : افعلّ = افعل; افعالّ = افعال (comp. كلّ *kol* = كلّ *koll*; حاج *ḥâdj* = حاجّ *ḥâddj*). Mais, quoiqu'aucune grammaire n'attribue à la XIe forme cette signification spéciale, le vocabulaire en renferme quantité d'exemples : كَلَز «réunir sur un seul point»; اكْلَازّ «se ramasser, se contracter pour tenir le moins de place possible»; قشْر «écaille, épiderme», اقْشَعَرّ = اقْشَأَرّ = اقْشارّ «avoir le frisson, la chair de poule», etc.; pourquoi alors se mettre dans la nécessité de chercher une explication à l'addition d'un *alif* à la IXe alors que le paradigme de la XIe donne tout naturellement satisfaction ?

V. 149. ممْلحها *memlaḫḫa* est la prononciation usuelle de ما أَمْلَحَهَا.

V. 159. *Poûlýsya*, esp. *policia*.

(*La suite au prochain cahier.*)

LA KAÇÎDAH D'AVICENNE SUR L'ÂME,

PAR

M. LE B^ON^ CARRA DE VAUX.

AVANT-PROPOS.

Il existe un petit poème sur l'âme, universellement attribué à Avicenne, et dont les manuscrits ne sont pas rares. L'intérêt de ce poème vient de ce que la langue en est belle, et de ce que la pensée y a un tour énigmatique qui laisse le lecteur hésitant entre des interprétations diverses. Il paraît que cette ḳaçîdah est connue en Orient. Un élève du lycée de Galata Séraı, — M. G. Kendirdjy, notre collaborateur dans le présent travail, — nous a dit que les maîtres de cette institution la faisaient apprendre aux élèves comme morceau classique, sans oser en fournir d'explication nette.

La Bibliothèque nationale de Paris possède cinq manuscrits de la ḳaçîdah sur l'âme, portant les n°s 1620, 2322, 2502, 2541, 3171.

Le ms. 3171 contient le poème seul, sans commentaire, le vers 19 y est déplacé et transporté avant le vers 16. Le ms. 2322 contient, avec le poème, un commentaire attribué à ʿAbd er-Raḥman eṣ-Ṣoufi. L'auteur connu de ce nom, qui a écrit un catalogue des étoiles, est mort en 376 de l'hégire, et n'a pas pu commenter un ouvrage d'Avicenne mort en 428 à un âge assez peu avancé. Il faut donc, ou que l'attribution soit fausse, ou qu'il s'agisse d'un homonyme inconnu. Ce

manuscrit est d'ailleurs mauvais et écrit avec une extrême négligence. Les trois autres manuscrits renferment un commentaire qui n'est pas identique au précédent, et dont l'auteur n'est pas nommé. On lit dans l'*Histoire des dynasties* d'Abou'l-Faradj qu'un certain Moḥammed fils d''Abd es-Salâm el-Moḳaddasi el-Mâridîni, homme fort savant mais qui n'aimait point écrire, et qui mourut en 594 de l'hégire, « laissa comme unique ouvrage un commentaire de la poésie d'Avicenne qui commence par ces mots : هبطت اليك. » C'est notre ḳaçîdah. Il se peut que le commentaire qui l'accompagne soit un abrégé de celui d''Abd es-Salâm. Ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas une très grande valeur, et que l'incognito sied bien à son auteur. Cependant, en une pareille matière, le commentaire le plus médiocre a son utilité et constitue un secours qu'on aurait tort de négliger.

Nous éditerons le texte et la glose de la Ḳaçidah d'après le ms. 2541, avec quelques emprunts au ms. 1620. La glose attribuée à 'Abd er-Raḥman eṣ-Ṣoufi, plus mal écrite que celle-là, n'est pas plus développée et paraît peu originale. Nous la laisserons tout à fait de côté. Après avoir traduit le poème, nous en donnerons nous-même un commentaire en nous inspirant de celui du texte.

I

القصيدة المنسوبة الى الشيخ
ابى على ابن سينا

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْمَحَلِّ ٱلْأَرْفَعِ
وَرْقَـاءُ ذَاتُ تَـعَـزُّزٍ وَتَمَـنُّـعِ

هبطت اى نزلت وانّما لم يقل نزلت لانّه اقتبس من القران ممّا اشتق من الهبوط كقوله تعالى قلنا اهبطوا والخطاب للنفس الناطقة قوله اليك خاطب مع المشاهد المحسوس المتّصف بالحيوة والحسّ والحركة ومراده بالمحلّ الارفع العالم الروحانىّ والمنزل القدسىّ ورقاء فاعل هبطت والورقاء حامة لونها لون الرماد والحمامة اقوى واسرع فى الطيران والتصاعد من غيرها وهذا اللون لا يرى فى الهواء ولهذا شبه النفس الناطقة بها ذات تعزّز وتمنّع اى ذات عزّة وقوّة فظاهر مغزى البيت يدلّ على انّ النفس الناطقة اعمّ من ان يكون جسما نزلت من الجانب الاعلى الى الابدان كما مذهب المسلمين لكنّها لمّا كانت مجردة عند الشيخ وجب ان يأوّل الهبوط على وفق مذهبه فيقول يريد بهبوط النفس تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف

2 مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقْلَةِ عَـارِفٍ
وَهِيَ ٱلَّتِى سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَـعِ

محجوبةٌ صفة للورقاء وبعضهم قال محجوبةً بنصب على الحال، يعنى ان النفس الناطقة محجوبة عن النظر لكنها معلومة اوكلّ احد يعلم تحقّق نفسه بالضرورة سفرت من السفر وهو كشف الوجه، والتبرقع ستر الوجه

3 وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا
كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهْيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

انما وصلت على كره لان اللطيف الروحانيّ يكره مصاحبة الكثيف الجسمانيّ ، وربّما كرهت مفارقة البدن اذ لم يكتسب السعادات ولانها نسيت العالم الروحانيّ وانست بالذات الجسمانية

4 أَنِفَتْ وَمَا أَنِسَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ
أَلِفَتْ مُجَاوَرَةَ ٱلْخَرَابِ ٱلْبَلْقَعِ

انفت اى استنكفت ، واصلت اى واصلت البلقع الخالى لان البدن من حيث بدن خال عن الكمالات الروحانيّة والنفسانيّة

5 وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِٱلْحِمَى
وَمَنَازِلاً بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

اى نسيت بموانسة البدن عهود جيران الحمى والمنازل العلوية التى بفراقها لم ترضى

6 حَتّى إِذَا ٱتَّصَلَتْ بِهَاء هُبُوطِهَا
عَنْ مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ ٱلْأَجْرَعِ

قيل يريد بهاء الهبوط هذا العالم الحسّىّ لانّ الهبوط ينتهى به ولها نسبة مع هذا العالم بحسب الكتابة لما فيها من العقد ويريد بميم المركز العالم العقلىّ لانّ النفس تردّ عنه وترجع اليه فتكون اوّلا وآخرا كالميم فى تركيبه والاحسن انّه يريد بهاء الهبوط اوّل تعلّق النفس بالبدن وبميم المركز اوّل الحصول فى العالم الروحانىّ وبباء التفيل فى البيت

الآتى ذكره اوّل ما ينكوّن فى البدن من متعلّقات النفس وهو القلب والروح الحيوانىّ لانّ النفس عند ارسطوا والشيخ ومن تبعهما حادثة مع حدوث البدن واوّل ما ينكوّن من متعلّقات النفس عندهم القلب والروح فالمعنى انّه اذا اتّصلت بالبدن فى ابتداء الحدوث علّقت بها القلب والروح الحيوانىّ ومراده بذات الاجرع المادّة البدنيّة لانّها من حيث هى مع قواها لا تفيد شيا من الكمالات الروحانيّة

7 عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ ٱلثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
بَيْنَ ٱلْمَعَالِمِ وَٱلطُّلُولِ ٱلْخُضَّعِ

قد مرّ معنا ثاء الثقيل والمراد بالثقيل البدن، والمعالم جمع المعلم وهو موضع العلم وهو العلامة، والطلول جمع طلل وهو ما بقى من آثار الدار، والخضع جمع خاضع وهو المتواضع، يعنى اذا اتصلت النفس بالبدن صارت بين المعالم والطلول الوضعيّة، ويريد بثاء الثقيل اجزاء البدن وقواها الضعيفة بالنسبة الى العالم الروحانىّ

8 تَبْكِى إِذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِٱلْحِمَى
بِمَدَامِعٍ تَهْمِى وَلَمَّا تُقْلِعِ

يعنى تبكى الورقاء بمدامع غير منقطعة اذا ذكرت عهودًا مع جيران الحمى، المدامع جمع مدمع وهو موضع الدمع والدمع ايضًا، تهمى تسيل، لما تقلع اى لم تقف

9 وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى ٱلدِّمَنِ ٱلَّتِى
دَرَسَتْ بِتَكْرَارِ ٱلرِّيَاحِ ٱلْأَرْبَعِ

ظلّ يفعل كذا اى فعله نهارا يقال سجع القمرىّ اذا صاح وترنّم الدمن

جمع دمنة وهى ما تسود من اثار الدار ويريد بها اجزاء البدن والرياح الاربع الصبا والدبور والشمال والجنوب ويريد ههنا الكيفيّات الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

10 إِذْ عَاقَهَا ٱلشَّرَكُ ٱلْكَثِيفُ وَصَدَّهَا
نَقْصٌ عَنِ ٱلْأَوْجِ ٱلْفَسِيحِ ٱلْمَرْبَعِ

العوق المنع ، والشرك جمع شركة وهى شبكة الصائد والاقرب انه اسم الجنس ولهذا ما انّث الكثيف ، الصدّ الصرف ، الفسيح الواسع ، المربع المنزل فى الربيع ، ومعناه ان سبب بكاء النفس ان العلائق الجسمانية والنقائص الهيولانية عاقتها عن تحصيل الكمالات ، وصرفها ذلك النقصان عن الصعود الى العالم الروحانى

11 حَتَّى إِذَا قَرُبَ ٱلْمَسِيرُ مِنَ ٱلْحِمَى
وَدَنَا ٱلرَّحِيلُ إِلَى ٱلْفَضَاءِ ٱلْأَوْسَعِ

المسير هنا السير، والحمى الدنيا هنا ، والفضاء الاوسع العالم الروحانى

12 وَغَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخَلَّفٍ
عَنْهَا حَلِيفِ ٱلتُّرْبِ غَيْرِ مُشَيِّعِ

يقال خلفه اذا تركه خلفه ، والحليف الحالف والمعاهد ، الترب جمع تراب ، اى صارت مفارقة عن البدن واجزائه وقواه التى هى معاهدة التراب غير متابعة لها

13 هَجَعَتْ وَقَدْ كُشِفَ ٱلْغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ
مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِٱلْعُيُونِ ٱلْهُجَّعِ

الهجع جمع هاجع وهو النائم ليلاً، اى لما فارقت العالم الجسمانىّ واتصلت بالعالم الروحانىّ ادركت من الحقائق والاعيان بالبصيرة ما لا يدرك بالعيون البدنيّة النائمة كما حصل قبل المفارقة مقتبسًا من كلام على رضى الله عنه حيث قال لو كشف الغطاء ما ازددت تعيينًا

14 وَغَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذُرْوَةِ شَاهِقٍ
وَٱلْعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ

التغريد ترجيع النغمة، والذروة اعلى الجبل، والشاهق الجبل العالى، ويريد ههنا العالم الروحانىّ يعنى اذا تحلّت لحلية العلم وترقت من العقل الهيولانىّ الى العقل بالملكة ومنه الى العقل بالفعل والعقل المستفاد وصلت الى اعلى المقامات وترنّمت اذ العلم يجعل الوضيع شريفا كقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات

15 فَلِأَيِّ شَيْءٍ أُهْبِطَتْ مِنْ شَامِخٍ
عَالٍ إِلَى قَعْرِ ٱلْحَضِيضِ ٱلْأَوْضَعِ

اهبطت انزلت، الشامخ العالى اعلى الجبل، والحضيض اسفل الجبل، الاوضع الادنى، هذا البيت مع ما بعده يشتمل على سؤال يردّ على اتّصال النفس بالبدن وسنبيّن توجيهه فى آخر القصيدة

16 إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا ٱلْإِلٰهُ لِحِكْمَةٍ
طُوِيَتْ عَنِ ٱلْفَذِّ ٱللَّبِيبِ ٱلْأَرْوَعِ

طويت من الطى وهو جواب الشرط فى قوله، ان كان، الفذّ الفرد اللبيب العاقل الاروع الذكى الذهن

17 فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةَ لَازِبٍ
لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ

اللازب اللازم، قوله ضربة لازب يستعمل على نحو مثل فى لزوم الشى بغير تكلّف، وهو افصح من اللازم قال النابغة [1]
ولا يحسبون الخير لا شرّ بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب
سامعة جاز ان يكون بمعنى قابلة اذ السماع قد يكون بمعنى القبول كقول المصلّى سمع الله لمن حمده اى قبل الله

18 وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ
فِى ٱلْعَالَمَيْنِ فَخَرْقُهَا لَمْ يُرْقَعِ

اى العالم الحسّى والعالم العقلىّ، قوله فخرقها لم يُرقع فكانه مثل يضرب فى عدم حصول ما سعى بحصوله، اى ان كان هبوطها لازمًا لتصير مدركة للمحسوسات عالمة لكل حقيقة فى العالمين فما حصل لها ذلك، فخرقها جواب الشرط والشرط قوله، ان كان ضربة.. وباقى الابيات كانه موقوف على هذا البيت

19 وَهِىَ ٱلَّتِى قَطَعَ ٱلزَّمَانُ طَرِيقَهَا
حَتَّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِغَيْرِ ٱلْمَطْلَعِ

المطلع مصدر ميمى بمعنى الطلوع، يعنى ان الزمان قطع طريق النفس

[1] Éd. Ahlwardt, pièce 1, vers 28.

حتى غربت بدون طلوع ثانية لانّ مرور الزمان وتتابع الحدثان مؤثر في افناء البدن بتحليل الرطوبات الاصليّة والحرارة الغريزية قوله بتغير المطلع اشارة الى بطلان التناسخ

20 فَكَأَنَّها بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالحِمَى
ثُمَّ ٱنْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ

شبه اتصال النفس بالبدن بالبرق الخاطف الذى لا يرجى دوامه لان مدة اتصال النفس بالبدن وان كانت مديدة لكنها بالنسبة الى زمان العالم من الأزل الى الابد او من بداية العالم الى نهايته قليل جدًّا وتوجيه السؤال الذى استحلت عليه هذه الابيات هو ان يقال لاىّ شى اهبطت النفس الى البدن فامّا اهبطت لحكمة غير تحصيل الكمال او تحصيل الكمال فان كان الاوّل فيجب ان يبيّن لان تلك الحكمة خفية على ذوى الالباب وان كان الثانى فلم قطعت النفس التعلّق عن البدن ولا يتعلّق ببدن اخر لتحصيل الكمال لما علم في موضع آخر من بيان ابطال التناسخ ،

Quelques manuscrits ajoutent ce vers :

أَنْعِمْ بِرَدِّ جَوَابِ مَا أَنَا فَاحِصٌ
عَنْهُ فَنَارُ ٱلعِلْمِ ذَاتُ تَشَعْشُعِ

II

LA ḲAÇÎDAH ATTRIBUÉE AU CHEÏKH ABOU ʿALI IBN SÎNÂ.

1. Il est tombé vers toi, du lieu suprême, une colombe de couleur cendrée, pleine de chasteté et de réserve,

2. Invisible à l'œil même du savant. Et pourtant elle était dévoilée et n'était pas couverte du *bourqaʿ*.

3. Elle est parvenue avec répugnance jusqu'à toi; mais peut-être aussi elle te quittera avec peine, et elle en sera dans la désolation.

4. Elle était pure, sans amitié pour personne. Puis quand elle s'est unie à toi, elle s'est acclimatée au voisinage des déserts et des ruines.

5. On dirait qu'elle a oublié les promesses du foyer, et les demeures qu'elle a quittées contre leur gré;

6. De sorte que, après s'être séparée du *mîm* de son centre, pour s'attacher au *ḥâ* de sa chute sur une terre desséchée,

7. Elle est tombée dans la dépendance du *thâ* de

la lourdeur; et elle s'est trouvée entre les vestiges des routes et les traces misérables des campements.

8. Elle pleure, lorsqu'elle se rappelle les promesses de son foyer, des larmes qui coulent et ne tarissent pas;

9. Elle passe son temps à gémir sur les traces noircies que dissémine le va-et-vient des quatre vents.

10. Car le lac serré la retient, et sa faiblesse l'empêche d'atteindre l'apogée vaste, pareil au pâturage du printemps.

11. Lorsqu'enfin son départ va la rapprocher du foyer, et son voyage la ramener dans le vide spacieux,

12. Elle se sépare de tout ce qui, en arrière d'elle, reste dans la poussière, ne l'accompagnant pas.

13. Elle s'assoupit, et alors, le voile s'étant soulevé, elle voit ce que ne perçoivent pas les yeux endormis.

14. Elle se met à roucouler au sommet d'une montagne élevée. Car la science élève quiconque était en bas.

15. Pourquoi donc est-elle tombée du pic ardu jusqu'au fond déprimé du sol?

16. Si c'est Dieu qui l'a précipitée par un principe de raison, ce principe est resté caché à l'homme intelligent, subtil, spirituel;

17. Et si sa chute a été l'effet d'un coup fatal, afin qu'elle entendît ce qu'elle n'avait pas encore entendu,

18. Et qu'elle devînt savante dans tous les secrets des deux mondes, la lacune qu'elle portait en elle n'a pas été comblée.

19. Le destin lui a coupé sa route, elle s'est couchée pour ne plus se relever.

20. Elle est comme un éclair qui brille dans la vallée, puis qui s'éteint; et c'est comme s'il n'avait jamais lui.

III

Il est clair que l'auteur de ce poème a entendu décrire la chute de l'âme, d'un monde supérieur vers le corps, puis sa rupture d'avec le corps par la mort, et que, dans les derniers vers, il a posé la question de la cause de cette chute. Les détails de l'interprétation ne sont pas aussi aisés.

Le vers 1 montre l'âme, sous la forme d'une colombe, tombant d'un lieu élevé. Ce lieu est le monde spirituel, et le commentateur avertit qu'il s'agit de l'âme raisonnable النفس الناطقة, qu'il ne faut en effet pas confondre avec l'âme animale ou avec l'âme végétale. L'âme vient d'en haut pour tous les Musulmans; mais selon la philosophie du cheïkh, elle n'existe pas, avant le corps, pure de matière; et, si l'on veut mettre ce vers d'accord avec sa doctrine, il faut entendre par la chute de l'âme sa relation avec le corps, qui est une relation de gouvernement et de possession : تعلّق التدبير والتصرّف; ces mots sont techniques.

L'âme est invisible, dit le vers 2; et cependant chacun connaît l'existence de son âme. — Il faut remarquer dans ce vers l'inversion des mots عن كلّ مقلة عارف, qui doivent être compris comme s'il y avait : عن مقلة كلّ عارف. Le *bourqa'*, c'est le voile des femmes.

En entrant dans le corps (vers 3), l'âme, essence spirituelle, a éprouvé le dégoût de la matière corporelle; mais peut-être quittera-t-elle le corps avec regret parce qu'elle ne sera pas sûre d'atteindre le bonheur, ou qu'elle aura perdu le goût des choses supérieures.

Le corps (vers 4) est comparable à un lieu vide et désert, parce que, en tant que corps, il est vide des facultés de l'âme. Cependant l'âme, en se liant

avec lui, oublie les demeures supérieures qu'elle a quittées (vers 5).

Dans les deux vers suivants (6 et 7), l'auteur se sert des initiales *hâ*, *mîm*, *thâ* des trois mots هبوط « la chute », مركز « le centre », ثقيل « la lourdeur ». Il y a plusieurs interprétations de ces images, dont la plus juste est celle-ci : le *hâ* de la chute désigne l'entrée en relation de l'âme avec le corps; le *mîm* de son centre est le moment où elle apparaît dans le monde spirituel, et le *thâ* de la lourdeur, ce sont les parties du corps qui viennent les premières en contact avec l'âme, c'est-à-dire le cœur et l'esprit animal. Cette interprétation suppose que, conformément à la doctrine d'Avicenne, l'âme est produite en même temps que le corps.

Viennent ensuite, dans les vers 7, 8 et 9, des images familières à la poésie arabe, où l'on voit l'âme se lamenter sur les traces de campements abandonnés. Ici les cendres et les débris noircis que dispersent les quatre vents, doivent être considérés comme signifiant les parties du corps mues en sens divers par les quatre qualités essentielles : le chaud, le froid, l'humide et le sec. Le corps est aussi vil, aussi fragile que ces minces débris; il offre à l'âme un séjour dont elle peut déplorer la tristesse.

L'âme (vers 10) est retenue dans les liens corporels comme l'oiseau dans les lacs du chasseur. Cette faiblesse qui l'empêche d'atteindre à son apogée vient de ses attaches avec le corps et des imperfections de

la matière. Le lieu que le poète symbolise par ces belles images d'« apogée vaste » et de « pâturage printanier », c'est toujours le monde spirituel.

Mais enfin vient le temps de la mort, où l'âme va remonter dans son atmosphère et retourner vers son foyer (vers 11), s'étant débarrassée du corps et de ses facultés qui restent en bas, vouées à la poussière (vers 12). Alors elle voit les essences véritables que n'atteignent pas les yeux endormis du corps; elle entre dans cet état auquel Ali faisait allusion lorsqu'il disait : « Si le voile s'était levé, ma certitude n'eût pas été plus grande » (vers 13).

Revenue dans le monde de l'esprit, l'âme se réjouit, chante comme une colombe sur une montagne élevée (vers 14). Qu'est-ce qui l'a fait remonter vers ces sommets? C'est la science. Et le commentateur, expliquant cette ascension dit : Elle s'est élevée successivement de l'intelligence matérielle العقل الهيولانى à l'intelligence de possession العقل بالملكة, de celle-ci à l'intelligence en acte العقل بالفعل, puis à l'intelligence acquise العقل المستفاد qui est le plus haut état de l'intellect humain. Nous ne pouvons pas développer ici le sens de ces termes qui a un peu varié selon les philosophes. On les rencontre dans les ouvrages d'Avicenne et dans ceux de Farabi qui les a tirés d'Alexandre d'Aphrodise[1].

[1] Voir le *Nadjât* d'Avicenne, traité de l'âme, section sur la faculté spéculative, القوّة النظريّة; — et Al-Farabi, *Philosophische Abhandlungen*, éd. Fr. Dieterici, p. 39; traité sur les sens du mot « intelligence ».

Le cycle que doit parcourir l'âme étant ainsi décrit, le poète pose cette question troublante (vers 15-20) : Pourquoi l'âme est-elle tombée? Si elle est tombée pour un motif rationnel autre que celui d'obtenir la perfection, ce motif est resté caché aux plus sages; et si elle est tombée pour obtenir la perfection, pourquoi se trouve-t-elle soudain séparée du corps, au hasard de la destinée, avant qu'elle ait atteint cette fin, qu'elle ait achevé sa route, qu'elle ait comblé la lacune de son ignorance, recousu ses fentes ou bouché ses fissures? A ce dilemme posé en termes si nets le poète ne sait point répondre. Il prévoit que quelques-uns chercheront à résoudre la difficulté en ayant recours à la métempsycose : cette vie a laissé l'œuvre du salut de l'âme incomplète; elle a été trop courte, insuffisante, manquée; mais l'âme pourra être plus heureuse dans des vies subséquentes. — Il n'en est rien; le corps usé par la vie est bien usé, consumé pour toujours; la mort est un coucher qui ne sera pas suivi d'un second lever (vers 19). Si courte soit la vie, elle est unique et définitive; on ne doit pas chercher à l'expliquer en la répétant. Tout son sens tient dans ce rapide instant où, au sein de l'éternité, l'âme passe dans le monde de la chair, pareille à l'éclair qui luit un moment entre les collines et s'éteint à jamais (vers 20).

Faut-il voir dans cette énigme une intention pessimiste? La vraie pensée de l'auteur est-elle que la vie est une œuvre mal faite, une institution mal venue,

incapable de répondre à son but, ou bien encore que ce but même ne saurait être celui que pensent les sages et qu'il est ignoré? Ces quelques lignes nous révèlent-elles un Avicenne pessimiste ou agnostique? Nous croyons qu'il faut éviter de tirer d'un si court fragment des conséquences si graves relativement à un auteur qui est d'ailleurs connu par des ouvrages considérables. Au fond, la kaçîdah sur l'âme exprime plutôt une impression qu'une pensée. En tous cas son véritable sens, s'il nous échappe, ne nous sera pas fourni par le vers assez plat que quelques scribes ont cru devoir ajouter au poème : « Pouvez-vous répondre? Moi, je n'en suis pas capable; mais le feu de la science a ses illuminations. »

NOUVELLES ET MÉLANGES.

BULLETIN D'ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE.

Dans la séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres du 1er septembre 1899, M. le marquis de Vogüé, président de la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, a annoncé que cette Commission avait pris la résolution de publier, à partir du 1er janvier 1900, des Bulletins périodiques d'épigraphie sémitique, qui enregistreront au fur et à mesure, toutes les nouvelles découvertes épigraphiques, qui noteront et analyseront toutes les publications relatives à l'épigraphie, et serviront ainsi tout à la fois de complément aux volumes déjà parus du *Corpus*, en signalant les corrections ou améliorations que les nouvelles découvertes pourront permettre d'y apporter, et de préparation aux volumes futurs, en mettant immédiatement à la disposition des savants les textes nouveaux, et en facilitant leur discussion et leur étude avant qu'ils ne soient insérés définitivement au *Corpus*.

Voici d'ailleurs les termes mêmes du Rapport de M. de Vogüé. Après avoir dit que le nouveau recueil, dont le projet remonte à plusieurs années, serait conçu à peu près sur le plan de l'*Ephemeris epigraphica Latina*, il ajoute :

« Cette publication, que les auteurs du *C. I. L.* ont jugée indispensable à la bonne préparation de leur recueil, est encore plus nécessaire à l'élaboration des futurs volumes du *C. I. S.* Le moment approche en effet, où la Commission aura définitivement publié tous les textes découverts avant sa constitution, ou mis au jour pendant ses travaux. Ses futures publications seront alimentées par les découvertes

nouvelles, lesquelles étant nécessairement intermittentes et irrégulièrement espacées, l'obligeront à mettre un assez grand intervalle entre l'apparition des volumes qu'elle préparera. De là, la nécessité d'une publication supplémentaire qui enregistre les découvertes et mette immédiatement les textes à la disposition des savants..... »

« Les sacrifices considérables que l'Académie s'est imposés pour le *Corpus*, ont permis d'apporter à son exécution tout le soin, toute la précision, et on peut ajouter le luxe, qui placent cet ouvrage au premier rang parmi les publications orientales qui ont vu le jour jusqu'à présent. Nous devons à l'Académie de ne reculer devant aucun effort pour maintenir son œuvre à la hauteur où elle a été placée, et maintenir au milieu d'elle le centre des études d'épigraphie orientale..... »

Nous sommes certains que les lecteurs du *Journal asiatique* apprendront avec plaisir l'apparition prochaine de cette publication, qui est une nouvelle marque de la sollicitude de l'Académie des Inscriptions pour les études orientales et qui, sous son haut patronage, et sous la direction de la Commission du *Corpus*, ne peut manquer de devenir un organe important de l'orientalisme.

LE JANISSAIRE BÉKIR-AGHA, MAÎTRE DE BAGHDAD (1619-1623), D'APRÈS UN DOCUMENT INÉDIT.

Comme on le sait, les Ottomans ont conquis deux fois la ville de Baghdad : la première fois en 1534, sous le règne du sultan Suléiman le Législateur ou le Magnifique; la seconde fois en 1638, sous le sultan Mourad IV. La première conquête eut lieu de la façon suivante : L'ancienne capitale des khalifes abbassides, qui jusque-là relevait de la dynastie des Turcomans du Mouton-Blanc, avait été prise en 1508

par Lâlâ-Ḥoséïn, général de Châh-Ismaïl le Çafavide; depuis lors, sauf l'entreprise éphémère de Dhou'l-Fiqâr, chef d'une tribu kurde, cette ville était restée sous la domination persane, lorsque le sultan Suléiman, poursuivant le cours de ses campagnes contre la Perse, songea, après l'occupation de l'Adherbaïdjan, à conquérir la vallée du Tigre; son grand-vizir et généralissime Ibrahim-pacha, fils d'un matelot de Parga, enlevé par des corsaires et vendu comme esclave, et dont la bonne mine et l'habileté sur le violon avaient fait toute la fortune, avait été envoyé en avant-garde et suivi de près par le souverain; le gouverneur persan s'étant enfui, la ville s'était rendue (1534).

Depuis lors, la domination ottomane n'avait plus été interrompue que pendant quinze ans, de 1623 à 1638, période pendant laquelle Baghdad était retombé sous le joug des Çafavides. La cause principale de cette interruption, qui motiva la campagne de Mourad IV, fut la révolte d'un simple janissaire de la garnison turque, Békir-agha, devenu *çoûbâchy* ou chef de la police, qui fut le réel maître de la ville pendant cinq ans, trahit son souverain en entretenant des intelligences avec les Persans, se repentit trop tard de sa trahison, et périt de la main des nouveaux maîtres qu'il avait cherchés.

Békir-agha est connu par les pages que lui a consacrées Hammer-Purgstall (*Histoire de l'Empire ottoman*, t. IX, p. 5 à 21 de la traduction française de J.-J. Hellert), qui a tiré surtout ses renseignements de l'historien turc Na'îmâ. Si nous revenons sur ce personnage et sur le rôle qu'il a joué, c'est que nous pouvons citer, à côté de l'historiographe officiel ottoman, un manuscrit turc inédit de notre collection qui contient l'histoire de Baghdad, depuis la chute du khalifat abbasside en 1258 jusqu'en 1677. Cet ouvrage a été composé probablement à la fin du XVIIe siècle et postérieurement à 1683, date la plus récente citée dans le corps du texte, par un auteur inconnu.

Lorsque Châh-'Abbâs Ier s'empara de Baghdad, la plupart

des Turcs émigrèrent; le père de notre auteur se déguisa en derviche, après être resté caché quelques jours, et, accompagné de sa seule mère, tête et pieds nus, sans provisions, réussit à gagner l'Asie Mineure en remontant le cours de l'Euphrate, et à se réfugier auprès du général Ḥâfyẓ Aḥmed pacha qu'il connaissait et qui tenta en vain de reprendre la ville des Khalifes.

Les renseignements que nous donne notre auteur anonyme sur le janissaire Békir-agha, il les tenait de son père, témoin oculaire, et il est intéressant, à ce titre, de les comparer avec ceux de Na'îmâ utilisés par Hammer. Voici donc ce qu'il nous dit sur cette période :

« A la mort du sultan Aḥmed Ier, celui-ci fut remplacé par son frère Moçṭafâ Ier qu'on déposa au bout de trois mois et qui vit monter sur le trône son neveu 'Osmân II, fils d'Aḥmed Ier (1618). Sous le règne désordonné de celui-ci, en 1619, un individu nommé Békir, simple janissaire de la garnison de Baghdad, devenu ensuite *çoû-bâchy,* puis *agha* de cette troupe, et qui conserva toujours ce surnom de *çoû-bâchy,* vit croître son influence à tel point qu'il devint le vrai maître de la province. Toutes les nominations de fonctionnaires locaux passaient entre ses mains, et les affaires étaient réglées suivant son avis. »

Cette influence de Békir n'était pas pour plaire à tout le monde; un corps de troupes, les Azabs, se mirent contre lui et complotèrent sa perte. Ces Azabs avaient à Baghdad même un agha, nommé Moḥammed Qanbèr, qui fut l'âme de cette machination, et profita de ce qu'en 1621, certaines tribus bédouines s'étant révoltées dans les régions éloignées de la province, Békir marcha en personne contre elles, en laissant à sa place un lieutenant nommé Moḥammed. « Qanbèr, dit notre auteur, invita chez lui les chefs des Azabs et les chérifs de la ville, et tint conseil avec eux pour détruire l'omnipotence du parvenu qui s'était élevé au rang de tyran. Tous approuvèrent sa manière de voir et se conjurèrent avec lui; ils se mirent à chercher le moyen de rétablir l'ordre dans la

province en détruisant le çoû-bâchy et les acolytes qui soutenaient son pouvoir. » Mais Békir avait laissé dans la ville des gens qui lui étaient dévoués et, parmi eux, son *kiaya* ʿOmar. Celui-ci songea, pour gagner du temps, à suggérer aux Azabs l'idée de se mettre d'accord avec le gouverneur de la province. Yousouf-pacha, que l'autorité de Békir avait réduit à n'être plus qu'un fantôme, et à s'appuyer sur lui pour arriver à ses fins. Il se rendit auprès de Mohammed Qanbèr, et lui fit des offres de service pour amener l'abaissement du pouvoir du çoû-bâchy, en s'appuyant sur le représentant de l'autorité du sultan, qui habitait la forteresse connue sous le nom de citadelle intérieure (*Itch-Qalʿè*).

Cette forteresse a joué un grand rôle dans les sièges et les séditions dont Baghdad a été le théâtre jusque dans des temps très rapprochés de nous, elle était bâtie de belles pierres blanches, d'après Thévenot, du temps de Niebuhr elle servait encore d'arsenal et de magasin à poudre. Elle était située au nord-ouest de la ville, dans l'angle formé par la rencontre des remparts et de la rive du fleuve; elle fut totalement détruite lors des troubles qui marquèrent la chute du gouverneur général Daoud-pacha en 1831. C'était là que se trouvaient le palais du gouverneur, les demeures des janissaires, et sa possession était la marque visible de l'occupation de la ville.

Moḥammed Qanbèr, au lieu de s'emparer du kiaya ʿOmar qui était venu se mettre entre ses mains, ainsi qu'on le lui conseillait, accueillit ses avis et le fit reconduire chez lui avec des honneurs particuliers; puis il se rendit auprès du gouverneur Yousouf-pacha, qui accueillit favorablement les ouvertures du chef des Azabs, approuva son projet et s'entendit avec lui pour mettre fin à la domination occulte du chef des janissaires; mais par insouciance ou peut-être pour se ménager des appuis dans l'autre camp, il négligea de faire arrêter le kiaya ʿOmar et s'occupa au contraire de lui conférer une promotion de grade.

Le kiaya ʿOmar profita immédiatement du répit qui lui

était maladroitement laissé; il réunit les partisans de Békir, qui se procurèrent des armes, fermèrent les portes des quartiers et des rues, et se saisirent des points stratégiques sur lesquels ils voulaient s'appuyer; ils attaquèrent la citadelle, devant laquelle, sur le Méidan ou place publique, étaient massées les troupes du gouverneur et de Moḥammed Qanbèr; ils firent pleuvoir sur elles une grêle de balles, en mirent la plus grande partie hors de combat; les rebelles restèrent maîtres du terrain et installèrent immédiatement, pour battre les murailles de la citadelle, des batteries de canons sur des cavaliers qu'ils élevèrent sans tarder.

L'événement ayant tourné contrairement à ses espérances, et les partisans de Békir étant maîtres de la ville, Moḥammed Qanbèr se souvint que son fils, Abdallah-Réis, accompagnait alors Békir dans sa campagne contre les Bédouins révoltés; il lui écrivit pour lui recommander de soulever les Azabs qui l'accompagnaient, de prendre par surprise Békir et ses gens, de les anéantir et d'envoyer le reste des troupes en hâte à Baghdad. Cette lettre fut remise à un courrier arabe qui traversa le Tigre par une nuit obscure; ce courrier, trouvant que la gratification que Qanbèr lui avait remise à son départ était trop mince, n'hésita pas à se rendre auprès du chef des janissaires et à lui remettre le message de Qanbèr.

Békir était un homme énergique et d'une décision prompte. Il s'empara d'Abdallah-Réis, le fils de Qanbèr, le destinataire du message trahi, pendant son sommeil, et le fit mettre à mort en sa présence malgré ses protestations d'innocence; les Azabs qui l'entouraient s'enfuirent, et Békir, maître de la situation, leva le camp, revint en hâte à Baghdad, s'établit à l'occident de la ville et s'occupa de jeter un pont de bateaux sur le Tigre; c'est pendant qu'il surveillait l'installation des canons destinés à déjouer cette manœuvre, que le gouverneur Yousouf-pacha fut tué par une balle partie de la rive opposée, et que disparut le représentant de l'autorité centrale

Les assiégés, renfermés dans la citadelle, résistèrent encore quelques jours; mais, réduits au désespoir, ils se rendirent à discrétion. Les vainqueurs pillèrent l'arsenal conservé depuis la conquête du sultan Suléiman, ainsi que tous les biens des particuliers, ils mirent le feu à l'intérieur et à l'extérieur de la forteresse; des habitants de la citadelle, les uns s'enfuirent dans le désert, les autres restèrent prisonniers. Au nombre de ces derniers se trouvait Moḥammed Qanbèr, qui fut conduit devant Békir; le janissaire le fit attacher sur un pilori, dans une barque menée par deux hommes, enduire de naphte, et brûler vif au milieu du Tigre.

Les partisans de Qanbèr furent recherchés, poursuivis, punis de supplices variés; «ces atrocités, dit notre auteur, rappelèrent aux habitants de Baghdad les temps d'Houlagou et de Timour». Le mufti lui-même, Molla-agha, qui avait des parents parmi les Azabs, n'échappa pas au ressentiment du çoû-bâchy et tomba sous les coups de ses bourreaux.

C'est ainsi que le çoû-bâchy Békir devint maître incontesté et indépendant de Baghdad. Cependant il ne tarda pas à réfléchir aux suites de l'imprudence qu'il avait commise en rompant toutes relations avec la Sublime Porte. Le sultan Mourad IV venait d'être intronisé (1622). Békir s'adressa à Ḥâfyẓ Aḥmed-pacha, gouverneur militaire de Diarbékir, pour obtenir, par son entremise, son pardon et sa nomination comme gouverneur de la province de Baghdad; mais le Divan, très au courant de ce qui s'était passé, refusa d'entrer dans les vues du rebelle, désigna, contrairement à ses désirs, Suléiman-pacha comme gouverneur, et chargea Ḥâfyẓ Aḥmed-pacha de l'installer par la force. Celui-ci prit avec lui 20,000 hommes de cavalerie et des troupes kurdes, vint camper dans le village de Yéñidjé et bloqua Baghdad, dont les habitants souffraient déjà de la disette à cause des mauvaises récoltes provenant de la sécheresse et des désordres qui avaient troublé la province.

Cependant plusieurs mois se passèrent, et Ḥâfyẓ Aḥmed-

pacha n'avançait à rien; il quitta sa position de Yéñidjé et vint planter ses tentes en face des bourgades de Behroûz et de Ba'qoubâ, qui furent pillées et dévastées. A la nouvelle de ce changement de front, Békir, pour protéger les villages situés de ce côté, envoya son kiaya 'Omar à la tête de 7,000 à 8,000 hommes. Une rencontre eut lieu dans l'endroit nommé Qobâh-Léïth; le gouverneur de Kerkoûk, Boustân-pacha, qui commandait à 5,000 hommes, fut blessé dans la lutte; les Ottomans, découragés, s'apprêtaient à s'enfuir, lorsque le lendemain Ḥâfyẓ Aḥmed-pacha apparut sur le champ de bataille, et attaqua les rebelles de quatre côtés à la fois; la résistance dura jusqu'au soir, mais elle fut finalement vaincue; 3,700 hommes restèrent sur le terrain; 2,500 furent faits prisonniers et amenés devant Ahmed-pacha, qui avait eu fort à se plaindre de ces gens quand il avait été gouverneur de cette même province, peu de temps avant la révolte de Békir; il les sacrifia sans pitié.

Békir fut profondément affligé de la défaite de ses troupes; il réunit les principaux de son entourage, et leur expliqua que la disette d'approvisionnements et la faiblesse de son armée en déroute empêchaient toute résistance; dans une pareille situation, on résolut de se mettre sous la protection du châh de Perse et de lui livrer la ville. Abbâs Ier était alors en campagne dans la région de Qandahâr; on lui fit porter les clefs de la forteresse. Le Châh accueillit favorablement les ouvertures des révoltés, et désigna immédiatement Çafî-qouly-khân, gouverneur de Hamadan, pour aller prendre possession de Baghdad.

Ḥâfyẓ Ahmed pacha, à la nouvelle de la marche des Persans, reconnut qu'il lui serait impossible de s'y opposer, parce que son armée était fatiguée de la guerre et dégoûtée de la campagne, et hors d'état de résister à une sortie de la garnison si elle se produisait en même temps que l'attaque de l'ennemi. Il eut recours à la ruse, et voulut ramener Békir du côté des Turcs; il lui envoya une lettre amicale et flatteuse qui lui promettait sa confirmation dans le gouver-

nement de la province, avec pardon entier et l'envoi de présents de la part du Sultan. « Le passé est passé; qu'on n'en parle plus; Baghdad vous est promis sans changement ni refus. Protégez la province impériale contre les étrangers, sinon vous serez cause de la destruction du monde entier. » Puis il se mit en sûreté.

Békir, heureux d'être débarrassé de la présence des Ottomans, flatté peut-être de la marque de confiance que lui donnait le représentant du Sultan, en le chargeant officiellement de la défense de Baghdad contre les Persans, comprit l'étendue et la portée de la trahison à laquelle il s'était livré, lui un vieux janissaire; il se repentit de ce qu'il avait fait, et, se sentant incapable de défendre la place contre l'armée des Çafavides, il résolut de gagner du temps en employant la ruse. « Il commença, dit notre auteur anonyme, par envoyer à la rencontre du général persan Çafî-qouly-khân, qui avait réuni ses troupes à Khâniqîn entre Hamadan et Baghdad, et en était déjà parti, plusieurs personnages de son entourage revêtus du caractère de *mihmândâr* ou fourriers, par lesquels il le fit féliciter amicalement; il lui fit préparer un logement du côté de la porte de Qara-qapou (la porte noire), appelée aussi Qarañlyq-qapou (la porte obscure), au sud de la ville, où l'attendait un festin destiné à durer trois jours et où on lui présenta les cadeaux d'usage. Il écrivit au général persan une lettre amicale remplie de compliments de bienvenue, lui disant qu'il était plein de reconnaissance pour l'aide qu'il était venu lui apporter, et il lui faisait tenir en même temps quelques bourses d'argent à titre de frais de route, et rien de plus.

« Çafi-qouli-khân, qui s'attendait à la reddition pure et simple de la place, fut tout agité à la lecture de cette lettre et entra dans une violente colère; il comprit qu'il n'y avait là qu'une ruse pour gagner du temps; il s'écria: « Ce n'est pas pour recevoir des honneurs et amasser de « l'argent que nous avons supporté tant de difficultés et

« affronté tant de périls ; je vais faire savoir ce qui se passe « au châh de Perse. »

Châh-Abbâs avait terminé la campagne de Qandahâr et s'était déjà installé à Ispahan, où il attendait justement des nouvelles de Baghdad ; c'est là que le trouva le messager qui venait lui apprendre que Békir avait rompu l'engagement souscrit. Saisi, lui aussi, d'une colère violente, il envoya immédiatement des courriers avec l'ordre de réunir les troupes du Khorasân, de la Géorgie, du Gîlan et du Mazandéran, ce qui constitua une armée considérable avec laquelle il se mit lui-même en route. Il ne tarda pas à arriver à Baghdad et il s'installa sous les murs de la citadelle.

A l'arrivée du Châh, Çafî-qouly-khân passa sur la rive occidentale du Tigre pour s'en saisir, ce qui terrifia Békir ; pour essayer d'entraver le mouvement tournant des troupes persanes, il mit son kiaya 'Omar à la tête de quelques soldats, les fit passer par le pont sur la rive occidentale ; le combat qui s'y livra se termina par la déroute des troupes de Baghdad ; le kiaya 'Omar et plusieurs grands personnages tombèrent aux mains de l'ennemi.

Dès son arrivée, Châh-Abbâs avait fait élever des parapets et des cavaliers, et creuser des mines devant la citadelle. En outre des dommages causés à la ville par son feu, la disette qui y régnait depuis longtemps amena une horrible famine. La misère fut telle que, profitant de l'obscurité de la nuit, nombre de désespérés descendirent des murailles et se rendirent à l'armée persane. Békir se trouva très faible, sans armée et sans munitions.

C'est alors que se noua le complot qui devait livrer la ville aux assiégeants. « Voyant cette situation et poussé par les mauvais conseils du désespoir, Mohammed, fils aîné de Békir, qui était chargé de la garde de la citadelle intérieure et de repousser l'ennemi de ce côté-là, se résolut à trahir la cause de son père. En 1623, ayant encore à peine la force de résister et après avoir attendu quelque temps une

délivrance qui ne venait pas, il profita d'une nuit sombre pour envoyer un messager au camp persan, en vue d'obtenir la promesse du gouvernement de Baghdad pour lui-même en offrant de livrer la citadelle. Or, au même moment, un chef persan, nommé 'Isâ-khân, s'emparait sans aucune peine de la citadelle intérieure en s'y introduisant du côté de la campagne avec quelques milliers de Persans. Au matin, les citadins, en entendant les appels de trompettes sur les tours et les murailles, comprirent ce qui s'était passé. On prétend que la terreur qui se répandit fut si grande, que des femmes enceintes avortèrent et que plusieurs personnes rendirent l'âme de saisissement.

«Une fois la ville prise, de nombreux sunnites furent jetés au cachot; Nouri-Efendi, mufti de la province, fut mis à mort; les soldats appartenant au corps des janissaires indigènes (*qoul-tâïfèsi*) furent soumis à toutes sortes de tortures pour révéler les cachettes de leur fortune, et enfin mis à mort.

«On revêtit Mohammed, fils de Békir, et ses partisans de vêtements d'honneur pour les récompenser de leurs offres de service; Békir et son frère 'Omar-Efendi furent faits prisonniers et torturés pendant deux mois au moyen d'un supplice qui consistait à les empêcher de dormir, et dont ils moururent. Après ces exécutions, on proclama un pardon général : les prisonniers furent relâchés, et l'abondance recommença à régner pour les pauvres affamés».

Telle fut la fin misérable du çoû-bâchy Bekir, qui fut cinq ans maître de Baghdad, et emporté par l'orgueil et son ressentiment contre ses ennemis, craignit de rester sous l'obéissance du sultan de Constantinople, se tourna vers Châh-'Abbâs, comprit trop tard l'étendue de sa faute et ne sut pas la racheter par l'énergie de sa défense. Les suites de sa domination néfaste se firent sentir pendant longtemps : «la ville était à moitié démolie, dit notre auteur; les médressés et les mosquées, souvenirs des khalifes abbassides, tombaient en ruines et étaient transformées en

écuries; les maisons des simples particuliers avaient été mises à sac le jour de l'assaut. » En outre, le sultan Mourad IV, pour reprendre Baghdad, fut obligé à une des expéditions les plus considérables entreprises par l'Empire ottoman, à la suite d'une tentative infructueuse faite par le serdâr Ḥâfyẓ Aḥmed-pacha, en 1625; Châh-ʿAbbâs était mort en 1629 et avait eu pour successeur son petit-fils Çafî-Mirzâ; ce ne fut, comme on sait, qu'à la fin de 1638 que Baghdad retomba sous la domination ottomane, cette fois pour n'en plus sortir.

Voici, en résumé, les principales différences qui séparent le récit qui précède de celui de Naʿîmâ, qui a servi de base à Hammer et à Jouannin:

1° L'historiographe ottoman donne pour raison de la tentative malheureuse de Moḥammed, dont il ignore le surnom de Qanbèr, son désir de satisfaire sa vieille inimitié contre Békir, tandis que notre auteur anonyme attribue l'origine du complot au besoin que ressentait ce personnage, soutenu en cela par les chefs des Azabs et les chérifs, de mettre fin à l'omnipotence du çoû-bâchy.

2° Naʿîmâ dit que l'agha des Azabs eut l'imprudence de confier ses projets au kiaya ʿOmar; d'après l'auteur anonyme, c'est celui-ci qui eut l'initiative de la ruse qui le mettait au courant des projets des ennemis de Békir, ce qui est beaucoup plus vraisemblable.

3° Les historiens attribuent une trop grande activité à Yousouf-pacha, le gouverneur, qui paraît au contraire, dans notre texte, comme absolument annihilé tantôt par l'autorité de Békir, tantôt par celle de Moḥammed Qanbèr après sa révolte; enfin ce n'est pas pendant qu'il était occupé à exercer des canonniers qu'il fut atteint de la balle qui le tua, mais pendant qu'il faisait mettre en batterie des canons pour abattre le pont de bateaux que faisait construire Békir.

4° Hammer affirme (t. IX, p. 13) que Châh-ʿAbbâs n'attendait qu'une occasion pour s'emparer d'une province aussi importante; le récit de notre auteur montre au contraire

qu'il n'y songeait nullement, occupé qu'il était à faire campagne en Afghanistan; la remise des clefs de la forteresse le surprit, mais, à dire vrai, il saisit immédiatement l'occasion qui s'offrait et désigna un général pour aller prendre possession de la ville.

5° Il est bien certain que Moḥammed, le fils de Békir, avait comploté avec les Persans la remise de la citadelle; mais notre auteur nous fait connaître que la nuit même où s'achevaient les négociations, « un chef persan, nommé 'Isâ-khân, s'emparait sans aucune peine de la citadelle en s'y introduisant du côté de la campagne ».

6° Il faut rejeter définitivement le récit des historiens ottomans qui représente Békir périssant du même supplice qu'il avait infligé à Moḥammed Qanbèr, le chef des Azabs; au lieu d'être placé sur une barque enduite de naphte et abandonnée toute en flammes au courant du Tigre, Békir mourut parce que, pendant deux mois, on l'empêcha de dormir. Si Békir avait péri dans les flammes, le parallèle de son exécution avec celle de sa victime n'aurait pas manqué de frapper vivement l'imagination des habitants de Baghdad, et nous en aurions l'écho dans notre auteur, dont le père avait vu tous ces événements et qui les écrivait une soixantaine d'années plus tard.

Ce ne sont, si l'on veut, que des détails; cela ne change rien aux grandes lignes de l'histoire; mais, pour ce qui concerne la ville de Baghdad, notre document explique mieux que les historiens les causes qui amenèrent, au début du XVIIe siècle, son occupation par les Persans et sa reprise par les Turcs.

Cl. HUART.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1899.

LES PREMIÈRES INVASIONS ARABES DANS L'AFRIQUE DU NORD

(21-100 H. — 651-718 J.-C.),

PAR

M. CAUDEL.

(SUITE.)

VIII

La législation est d'origine divine; le Qoran la contient tout entière. Mais il est diffus et obscur, répète souvent les mêmes préceptes et oublie de régler des points importants; il faut faire sortir la loi du livre saint et tirer de chaque verset la moelle qu'il contient; c'est à cela que s'occupent, avec une incomparable ardeur de dialectique, les juristes arabes. Quand *le livre* est par trop insuffisant, ils interrogent la tradition, les *hadits*, les propos tenus par le Prophète et que des hommes dignes de foi, ses compagnons, ont recueillis et répétés. A côté de la législation révélée s'en dresse une autre qui l'éclaire,

la précise ou la complète, c'est la *Sounnah*; l'ensemble constitue la législation qoranique.

Elle marqua sur l'ordre de choses antérieur un réel progrès. Elle releva la femme, adoucit l'autorité du père de famille et donna à l'ensemble du Code une allure plus rationnelle, plus précise et plus douce, parce qu'elle éleva le concept de la justice et chercha en Dieu sa propre source. La révélation la fixa sur des bases inébranlables. Les hommes ont, depuis, multiplié les formules, accumulé les distinctions et élevé, autour de la masse primitive, comme un taillis de règles secondaires, de coutumes dérivées, de pratiques détournees; ils n'ont pas pu, comme ailleurs, transformer l'édifice législatif lui-même, ni l'orienter vers les lumières nouvelles.

La loi primitive n'était pas simple; l'esprit d'Allah, qui l'avait dictée, était vraisemblablement sémite et s'inspirait souvent des coutumes antérieures; en d'autres termes, et faisant abstraction de la révélation, Mohammed donna, dans les versets du Qoran, une forme plus précise et souvent adoucie, mais rarement nouvelle, des anciennes coutumes. Celles-ci étaient compliquées, formalistes et partiales comme toute législation primitive. La loi qoranique fut moins formaliste et moins partiale. Il ne faudrait cependant pas s'exagérer sa simplicité; ce serait méconnaître une des caractéristiques les plus tranchées de l'esprit arabe, qui ne voit pas simple, évolue facilement au milieu des difficultés juridiques, et attache trop de prix aux biens ma-

tériels pour ne pas en discuter âprement la jouissance et la dévolution. Les Ismailites ont pu, dans un accès subit de passion religieuse, se jeter sur le monde, sans autre souci que l'acquisition, au prix de leur sang, des joies de l'au-delà (et ce fut, à n'en pas douter, le moteur qui les mit en marche), mais ils ne tardèrent pas à abaisser leurs regards vers la terre, et l'éclat du butin qu'ils faisaient en tous lieux trouva vite le chemin de leurs yeux. Ils surent, du reste, faire habilement au ciel sa part dans leurs préoccupations journalières, sans, pour cela, négliger le temporel : les primitifs et les complexes ont de ces habiletés que, du reste, beaucoup d'autres, qui se croient plus affinés et plus simples, possèdent souvent aussi, à un rare degré, à leur insu. Ces hommes primitifs et complexes surent toujours allier une conception très élevée de l'au-delà au souci très pressant des choses de ce bas monde; ils eurent, du grec, la faculté religieuse, et, du romain, l'esprit juridique. De là un code très compliqué qui ne le cède en rien aux compilations des Papinien et des Gaius. En feuilletant un de leurs recueils de jurisprudence, on retrouve presque tous les titres des *Institutes*, avec des définitions, des distinctions et des controverses aussi fouillées, pesées, serrées que celles des juristes de Rome, et ce code ne semble pas mieux fait que le leur pour pénétrer la nation barbare qui avait mal supporté ou refusé le premier et qui, cependant, adopta celui-ci. C'est que les deux lois, semblables en apparence,

présentent des différences considérables qui changent leur caractère, leur action et leur portée.

La loi du Bas-Empire est humaine; ce sont des hommes, que l'on connaît bien, qui l'ont faite, de même que d'autres hommes la défont et la refont chaque jour, et l'imposent autour d'eux en même temps que leur autorité. Elle se ressent de la haine que le vaincu a pour le conquérant, et ce n'est qu'à la longue, quand le temps a si bien confondu l'un et l'autre qu'il est impossible de les distinguer dans la nation devenue homogène, que la loi déracine les coutumes locales et s'implante à demeure ; si, avant que l'heure de l'union ait sonné. le vaincu se soulève, il chasse la loi en même temps que l'oppresseur et se délivre des deux à la fois. — La loi arabe est d'origine divine; celui qui l'apporte, loin de l'imposer au vaincu, se défend de l'appliquer à un homme qui ne pratique pas sa foi; c'est une loi de privilégiés, que tout le monde ne peut invoquer et qui confère à ceux qui l'observent de grands avantages. Le conquérant, ici, ne va pas au-devant du conquis; il attend qu'il vienne à lui et qu'il demande comme une faveur ce que le romain imposait comme une obligation. On le sait de reste : l'homme est ainsi fait qu'il désire ardemment ce qu'on lui refuse, fût-ce peu de chose, et repousse avec dédain ce qu'on lui offre. Les aristocraties soucieuses de conserver leurs privilèges, les tribus inquiètes pour leurs terres de parcours et leur antique renommée, les individus isolés, attirés par le désir de se joindre

aux armées d'invasion dans la chasse au butin, se précipitèrent vers l'Islam, qui ne leur demandait qu'une profession de foi et leur donna en échange une loi nouvelle; ils la reçurent à leur insu, enveloppée dans les feuilles du Qorān, et l'observèrent, parce que, à leurs yeux de nouveaux convertis, elle était la parole de Dieu.

La loi romaine était enfermée dans des recueils nombreux, coûteux et rares qui, à un certain moment, devinrent si coûteux et si rares que les juristes eux-mêmes ne pouvaient plus se les procurer; on la codifia; mais, pour être enfermée dans un digeste, elle n'en fut pas beaucoup plus claire, et resta toujours lettre morte pour l'ignorant, l'homme du commun, le commerçant, le soldat, tous ceux qui n'étaient ni juges, ni fonctionnaires. Nous savons trop ce qu'est une loi de ce genre : l'ignorant, c'est-à-dire tout le monde, la considère avec crainte, comme une machine dangereuse qui tranche un peu en tous sens, sans qu'on sache jamais pourquoi, qui entre en mouvement sans qu'on la sollicite et s'arrête parfois quand on la voudrait voir marcher. On la craint, comme beaucoup d'autres choses en ce monde, parce qu'on l'ignore, et on l'ignore parce que personne n'a jamais songé à l'apprendre à tous, autrement que par bribes insignifiantes et rares échappées, en insistant toujours sur la complexité de ses dispositions, et en épaississant l'obscurité des textes par la phraséologie technique des définitions. La loi arabe est écrite dans le livre saint, que tout

bon musulman doit apprendre par cœur et qu'il finit du reste par connaître sans le vouloir, en entendant résonner chaque jour à son oreille les versets qui le composent. Le néophyte apprend la loi comme l'enfant, chez nous, se pénètre des préceptes de la morale en étudiant son catéchisme. Certes, cette connaissance est relative et satisferait peu aux nécessités courantes de l'existence; le juriste est là, qui éclaircit les points controversés et ordonne les raisonnements subtils et les distinctions nécessaires; mais la loi est connue de tous, elle est répandue à des milliers d'exemplaires entre toutes les mains et s'offre à qui veut l'étudier, tandis que notre législation se cache dans des livres spéciaux, fermés aux profanes. On s'étonne parfois de trouver chez l'Arabe de rares qualités juridiques, un goût spécial pour la controverse et une connaissance approfondie du droit; l'explication du fait est facile à donner. Dès l'enfance, on l'a mis en présence de la loi, il l'a apprise par cœur, copiée et recopiée, récitée dans ses prières et psalmodiée à la mosquée; il a vécu avec elle, pour elle, par elle; comment ne serait-il pas soucieux de la mieux connaître encore et d'analyser l'esprit d'un texte dont il possède si bien la lettre?

Enfin la loi romaine, nous l'avons déjà vu, est le domaine du juge, du fonctionnaire. Cette machine, compliquée et quinteuse, ne marche que s'ils l'ordonnent et qu'autant qu'ils le veulent ou qu'autant que le veut celui qui leur commande à tous : l'État. C'est l'État qui fait la loi et la met en action. De là

cette défiance incurable du sujet, qui craint toujours, s'il s'approche trop près, d'être pris dans un engrenage qu'il ignore. — La loi musulmane est appliquée par le qād'i, jurisconsulte éprouvé, que la confiance du prince investit du pouvoir de rendre la justice, mais qui reste supérieur au prince de toute la hauteur dont le domine la loi elle-même, que nul ne peut modifier. Le prince ne conserve que la juridiction criminelle. La procédure du qād'i est simple; chacun peut la suivre sans peine et l'entamer sans frais, quand le magistrat est intègre. S'il ne l'est pas, l'application de la loi peut être faussée, son esprit reste intact et le plaideur lésé, qui sait cela, ne songe pas à imputer à la loi la faute de l'homme. Le plaignant trouve prompte justice à sa porte, car les qād'is sont nombreux, et ils expédient les affaires rapidement et sans frais, avantage inestimable en tous pays, mais surtout chez des peuples primitifs, qui préfèrent souvent une sentence un peu boîteuse, mais vite rendue et pas trop coûteuse, à un arrêt impeccable poursuivi durant des années, à grand renfort d'artifices de procédure et de frais écrasants, devant une série interminable de juridictions.

Je le répète, les deux législations qui se succèdent en Afrique, car c'est toujours l'Afrique qui, dans cette étude, nous préoccupe, présentent des ressemblances trompeuses et, au fond, diffèrent essentiellement. La législation antique est une œuvre humaine et ne s'impose pas facilement aux hommes; elle est le domaine du juge et inquiète l'esprit ignorant;

elle est compliquée et formaliste et décourage les plaideurs les plus sûrs de leur droit. La législation arabe est d'essence divine et commande impérieusement; elle est voisine de l'homme, qui vit presque en elle; le juge aussi est proche et expéditif. Elle est autoritaire et approximative, et ces défauts mêmes sont des qualités aux yeux des hommes qui lui obéissent.

Le Gouvernement arabe, présente, lui aussi, des caractères propres et, sous de spécieuses ressemblances, des particularités remarquables. En cette matière, comme en beaucoup d'autres, le mot français, précis et évocateur d'idées nettes, trahit l'auteur qui veut parler du monde sémite. Il peut craindre que, dès l'abord, un malentendu ne s'élève entre le lecteur, qui attend des notions techniques, et lui, qui ne peut fournir que des données vagues. J'emploie le mot de gouvernement faute d'un plus mauvais, qui dise moins en laissant supposer davantage, et qui signifie une autorité suprême, impérieuse et toujours contestée, dominatrice et sans cesse menacée, écrasante aujourd'hui et demain réduite à rien, quelque chose comme le Parlement d'Angleterre à Westminster avec, au-dessous, dans les caves, Guy Fawkes, mèche allumée, à côté de sa machine infernale.

L'esprit d'indépendance et d'égalité de la race a toujours condamné le gouvernement à n'être que cela.

Lorsque Mo'aouïah, gouverneur de la Syrie, se préparait à disputer le Khalifat à 'Ali, il demanda à l'un de ses fidèles, officier de sa garde, Nos'aïr, de l'accompagner dans l'expédition qui devait se terminer à Siffin. Nos'aïr refusa en disant : « Tu renies celui qui mérite plus de louanges que toi : Dieu, qu'il soit exalté, et je ne m'associerai pas à ton infidélité. » Mo'aouïah ne répliqua pas et laissa Nos'aïr libre d'agir à sa guise [1]. Voilà comment on peut compter sur eux.

Mohammed à peine mort, la plupart des tribus refusent l'impôt et répudient l'Islam, et il faut les ramener par la force dans le giron de l'Église.

Au moment où 'Ali combat son compétiteur Ma'aouïah, une troupe de fanatiques, forte de plusieurs milliers d'hommes et campée dans la basse Mésopotamie, se soulève contre le Khalife, sous le prétexte de réformer l'Islam, et 'Ali, désespérant d'en venir à bout par d'autres moyens, les massacre presque jusqu'au dernier. Il en épargne cependant, car en 65 H. ils se révoltent encore dans l'Iraq contre le gouverneur de 'Abd Allah ibn ez-Zobair, et Mohallab ibn Abi S'ofrah el Azdi en tue 4,800 dans le Khorassan.

Après la mort de 'Oqbah, en Afrique, H'anach es'-S'anâni, suivant quelques traditionnistes [2], enlève à Zohaïr el Balaoui le commandement de l'armée et l'oblige à battre en retraite.

[1] Ibn al At'ir. Kamil, IV, p. 417.

[2] Fournel, I, 180.

Nous retrouverons bientôt des faits pareils à foison; c'est partout et toujours la même chose : la détente nerveuse pousse l'homme dans un sens; il n'y sait pas résister et marche droit devant lui, tranche, abat, détruit sans souci de l'autorité qu'il méconnaît, qu'il jalouse, et que, du reste, il ne renverse que pour la rétablir à son profit. C'est qu'il a aussi un remarquable esprit égalitaire, qui fait de lui le frère de quiconque et l'émule des plus puissants.

En l'an 20 H., ʿAmr parlementa avec Moqaouqas, gouverneur de l'Égypte, lui envoya dix Arabes et, parmi eux, ʿIbadah ibn es'-S'amet, qui était noir. Moqaouqas refusa de lui parler. Ils dirent tous : « Cet homme noir est le plus avisé et le plus sage d'entre nous. C'est lui qui nous conseille et nous conduit; nous suivons toujours ses avis et notre émir nous enjoint d'obéir à ses ordres et de ne point contrecarrer ses opinions ni ses dires. — Comment, dit Moqaouqas, admettez-vous que ce noir soit votre supérieur? Il devrait vous être soumis. — Bien au contraire, répondirent-ils; il a beau être noir, comme tu le vois, il est notre supérieur par le grade, par le rang, par l'intelligence et par le conseil; car, chez nous, les noirs ne sont pas méprisés[1]. » En effet, ils n'attachent aucune importance à la différence de race et de teinte; la profession de foi musulmane met tous les hommes qui l'ont faite sur le même pied. Mais ces égaux ont un même désir d'indépen-

[1] Abou'l Mahasin, p. 13.

dance et un dédain suprême pour l'autorité qui, si elle ne sait pas se faire craindre, se condamne à périr. Soldats et officiers sont également insubordonnés; les officiers entraînent leurs hommes; les soldats poussent les officiers à la rébellion ou prennent l'un d'eux, plus intelligent et plus audacieux que le reste de la troupe, pour les conduire à l'assaut du pouvoir. L'armée est la vraie force d'une autorité implantée par hasard en pays étranger, sur des populations pacifiques, indifférentes ou hostiles. Si l'armée désobéit, l'autorité s'effondre. L'armée, à l'époque qui nous occupe, c'est toute la nation arabe, car la nation ne vit que par la guerre et pour la guerre. Le chef du gouvernement est un général; il a la toute-puissance du commandement militaire, la décision du chef de bande qui mène l'expédition pour le bien de ses hommes et pour son propre bénéfice. Tant que les intérêts des soldats et du chef sont les mêmes, l'accord subsiste et permet de faire de grandes choses; si les intérêts viennent à différer, et cela arrive fatalement le jour où, la conquête finie, le général s'érige en souverain ou au moins en gouverneur, et administre au lieu de combattre, les soldats, encore enfiévrés par la bataille, mal assis sur une conquête qu'ils dédaignent déjà, impatients d'en faire d'autres ou aigris par quelque récent échec, s'en prennent à leur chef de l'inaction qui leur pèse ou de la défaite qui les humilie; ils cherchent un autre homme qui les mène ailleurs ou satisfasse à leurs désirs: c'est la révolte. Le nouveau

chef, porté au pouvoir par les troupes, est leur instrument plutôt que leur guide; au premier faux pas, au premier revers, il est déposé à son tour et remplacé par un autre : voilà toute l'histoire arabe, perpétuel recommencement de faits que rien n'a préparés et qui n'ont pas de lendemain. La révolte militaire n'a pas d'idée, elle ne vise qu'à l'acquisition d'un pouvoir qui sera ce qu'était l'ancien; elle ne songe ni à transformer ni à réformer, mais seulement à jouir, et considère le gouvernement comme une proie, non comme une charge. C'est le *pronunciamiento,* sans l'appui ni l'aveu des populations, qui restent impassibles, car tout se passe au-dessus d'elles; elles ne souffrent ni ne profitent des changements d'un pouvoir qui reste toujours à leur égard naïvement autoritaire dans la forme, et, dans le fond, indolemment paternel.

Mohammed, en mourant, n'avait pas désigné l'homme qui devait, après lui, prendre le commandement des Arabes. Il ne pouvait être question de lui donner un successeur dans des fonctions prophétiques qui avaient été pour lui un don spécial de Dieu, que Celui-ci ne devait pas renouveler; Mohammed était le *sceau des prophètes.* Mais il fallait trouver un homme qui exerçât à sa place l'autorité temporelle et présidât à l'exercice du culte. Les grands chefs avaient, dès cette époque, l'habitude, qu'ils ont toujours conservée, de choisir, parmi leurs officiers les plus dévoués et les plus renommés, et souvent même dans leur propre famille, un lieute-

nant qui pût les remplacer en cas d'absence et les aider dans l'expédition des affaires ou la conduite des opérations militaires; cet officier, soldat éprouvé et administrateur habile, mais toujours subordonné, s'appelle aujourd'hui encore le *Khalifah*. On ne voulut pas, même dans l'ordre temporel, donner à Mohammed un successeur qui eût été un égal; on lui chercha un Khalifah. Le choix fut difficile et peu s'en fallut qu'une scission irrémédiable ne rompît, dès l'abord, l'unité du peuple arabe. L'accord se fit cependant sur le choix d'Abou Bekr qui, plus avisé que le Prophète, eut soin, quand il sentit sa fin prochaine, de désigner clairement ʿOmar comme son successeur, en le chargeant de faire la prière solennelle dans la mosquée durant sa maladie.

ʿOmar, en mourant, confia à six des plus célèbres et des plus anciens compagnons de Mohammed le soin de lui choisir un successeur. Ce furent ʿAli, ʿAbd er-Rah'mān ibn ʿAouf, T'alhah ibn ʿAbd Allah, Zobaïr ibn ʿAouam, ʿOtsmān ibn ʿAffān et Saʿd ibn Abi Ouaqqās'. Il avait, en outre, stipulé que, si au bout de trois jours les électeurs n'étaient pas tombés d'accord, on devrait préférer le candidat de ʿAbd er-Rah'mān. Bien lui en prit, car les notables étaient à peine réunis que chacun d'eux, par un singulier oubli des devoirs qui lui incombaient, fit valoir ses propres mérites et posa sa candidature au Khalifat. La situation n'avait pas d'autre issue que celle qu'avait prévue ʿOmar et, au bout de trois jours, ʿAbd er-Rah'mān fit proclamer ʿOtsmān.

La mort violente de celui-ci ne lui permit pas de prendre, comme ses prédécesseurs, des mesures pour la nomination de son remplaçant. Les chefs, assemblés à Médine, tombèrent bientôt d'accord pour porter à la magistrature suprême le gendre du prophète, ʿAli; mais le nouveau Khalife trouva bientôt un compétiteur dans le gouverneur de la Syrie, Moʿaouïah ibn Abi Sofiân, qui, finalement, l'emporta, et qui, après un règne long et glorieux, laissa le pouvoir à son fils; il fondait ainsi une dynastie et faisait du Khalifat, jadis électif, un titre héréditaire qui resta dans sa famille durant quatre-vingt-dix ans.

En somme, les règles de dévolution du pouvoir n'avaient pas été fixées d'une façon satisfaisante; le système électif fut le résultat de circonstances et non l'application d'une coutume dès longtemps admise, et la pente naturelle de l'esprit arabe ramena le peuple au régime héréditaire qu'on eût vu rétabli même sans la révolte de Moʿaouiah, car une partie de la nation considéra longtemps et toute une branche de l'Islam considère encore aujourd'hui le fils aîné de ʿAli, el H'asân, puis son second fils el H'osain et la descendance de ce dernier, comme les légitimes héritiers du pouvoir suprême.

Les Khalifes étaient les *suppléants* de Mohammed. A ce titre, ils devaient veiller à l'observation de la loi que Dieu avait révélée à leur prédécesseur, loi à la fois religieuse et séculière, qui les faisait monter dans la chaire pour dire la prière au peuple et diri-

ger les armées lancées sur les frontières des infidèles. C'étaient là leurs deux principales attributions. Les trois premiers Khalifes ne quittèrent pas les lieux qu'avait illuminés la présence de Mohammed; ils séjournèrent à Médine ou à la Mekke, peut-être dans l'espoir de conserver plus pure la tradition religieuse et de maintenir plus absolue l'autorité séculière que leur avait transmises le Prophète, en demeurant où lui-même avait prêché et agi. Ils ne prirent même pas, comme il l'avait fait, la direction des expéditions militaires, et se contentèrent d'en confier le commandement à des officiers éprouvés.

Ce fut la ruine du régime électif qui, du reste, ne fonctionna que pour les deux derniers des « Khalifes parfaits » Le choix du chef mourant ou le suffrage des notables se portèrent sur de vieux compagnons du Prophète, qui avaient suivi pas à pas sa prédication et en avaient pleinement saisi le sens. Quand ils montèrent dans la chaire, Abou Bekr et ʿOmar étaient des hommes d'âge mûr, ʿOtsmān et ʿAli étaient des vieillards. Tous les quatre, Arabes d'Arabie, n'étaient pas sortis de leur pays et n'en sortirent guère durant leur règne. Abou Bekr et ʿOtsman y restèrent toujours; ʿOmar n'alla qu'à Jérusalem, et ʿAli ne se rendit en Mésopotamie que pour combattre la révolte de Moʿaouiah. Le souci d'interpréter sagement la loi de Mohammed et de l'appliquer avec justice, de pratiquer rigoureusement son culte et de maintenir l'orthodoxie, les

préoccupait avant tout. Ce furent des pontifes plus que des chefs d'État.

Ils répugnaient à l'étiquette des cours et aux titres pompeux. ʿOmar, le premier, prit le titre d'Emir el Moumenin, « Commandeur des Croyants », à l'instigation d'el Moghaïrah ibn Choʿbah, disent les uns, de ʿAmr ibn el ʿAsi, disent les autres, deux chefs qui avaient combattu les Grecs et appris d'eux le formalisme byzantin. Mais nous avons vu déjà en quel simple appareil le même Khalife se rendit à Jérusalem. « Une nuit que ʿAbd er-Rah'mān ibn ʿAouf était occupé chez lui à faire ses prières, il fut tout étonné de voir arriver le Khalife et lui demanda quelle pouvait être la cause qui le faisait sortir à une heure si avancée. — J'ai su, répondit ʿOmar, que des étrangers, arrivés tard dans la ville, reposent dans les alentours du marché, et j'ai craint qu'ils ne fussent victimes de quelque vol; viens m'aider à veiller sur eux. Tous deux, en effet, s'entretenant ensemble, et assis dans un coin de la place publique, assurèrent par leur vigilance, pendant toute la nuit, le repos des voyageurs [1]. » Abou Bekr avait donné tout son bien aux pauvres. Il prélevait, pour vivre, trois dirhems par jour sur le trésor public et, avec cette faible somme, s'entretenait, lui et sa famille, et trouvait encore le moyen de faire l'aumône. A sa mort, il ne laissa que l'habit qu'il portait, un

[1] Abou'l Feda, Ann. Moslem. p. 250-252; cp. Desvergers, p. 247.

chameau et un esclave. « Quant à l'apparence des premiers Khalifes, dit Ibn et'-T'iqt'aqah, ils menaient une vie rude, mangeaient frugalement et s'habillaient pauvrement. On vit l'un d'eux aller à pied dans les marchés, vêtu d'une chemise usée et retroussée jusqu'à mi-jambe[1]. » « Le prince des croyants, ʿAli, tirait de ses terres un revenu considérable, mais il le partageait entre les pauvres et les déshérités et se contentait, pour lui et les siens, de vêtements de toile grossière et de pains d'orge[2]. » Après la bataille du Chameau, il partagea le trésor de Basrah entre ses soldats. Chacun d'eux eut cinq cents dirhems et lui-même n'eut pas une part plus forte; il la donna du reste à un homme arrivé en retard[3]. Il dédaigna toujours la richesse. « Monnaie jaune, monnaie blanche, était-il accoutumé de dire, allez séduire d'autres que moi[4]. »

Mais, pendant que ces hommes de bien édifiaient, par leurs vertus, le peuple des villes saintes, les généraux et les armées arabes gagnaient au large et perdaient peu à peu le contact avec eux; les généraux se laissaient séduire par les biens que méprisait ʿAli, prenaient le goût et le faste du pouvoir, et devenaient moins maniables, de chefs de troupes tournant condottieri et combattant volontiers pour leur compte. Les armées changeaient aussi de caractère :

[1] Fakhri, p. 79.
[2] Fakhri, p. 90.
[3] Maçoudi, t. IV, p. 336.
[4] Ibn Khaldoun.

parties pleines d'enthousiasme religieux, elles arrivaient aux limites de l'empire fatiguées de luttes, lourdes de butin, énervées par l'appoint de soldats étrangers recrutés au hasard, et que les profits de l'Islam attiraient plus que ses beautés spirituelles. Imaginez un pape qui ne fût pas un Jules II, lançant sur des États gagnés à la Réforme dix ou douze Castruccio Castracani, bons chrétiens et grands pillards, et vous n'aurez qu'une idée affaiblie de la position d'abord difficile, et bientôt intenable des Khalifes de Médine. Ils sentent, chaque jour, diminuer leur ascendant sur les gouverneurs auxquels ils confient les provinces conquises, ou sur les généraux auxquels ils remettent le soin d'en conquérir d'autres, et, à l'intérieur, ils n'ont, pour tenir en bride les passions instables et la volonté exaltée des Arabes restés chez eux, qu'une autorité purement morale qui, elle aussi, baisse à mesure que s'efface dans un passé, cependant bien proche encore, la grande figure du Prophète. — « 'Omar avait reçu des toiles rayées du Yémen; il les distribua entre les Musulmans; chacun en eut, pour sa part, une pièce, et 'Omar fut partagé comme les autres. Il s'en fit faire un habit, puis, revêtu de cet habit, il monta en chaire et harangua les Musulmans pour les exhorter à faire la guerre aux infidèles. Un homme de l'assemblée, se levant, l'interrompit et lui dit : « Nous ne t'obéirons pas. — Pourquoi cela? lui de- « manda 'Omar. — Parce que, lui répondit cet homme, lorsque tu as partagé entre les Musul-

« mans ces toiles du Yémen, chacun en a eu une « pièce et tu en as eu de même pour toi une seule « pièce. Cela ne peut suffire pour te faire un habit, « et cependant nous voyons aujourd'hui que tu en « as un habit complet. Tu es d'une grande taille et, « si tu n'avais pas pris pour toi une part plus consi- « dérable que celle que tu nous as donnée, tu n'au- « rais pas pu en avoir une robe. » ʿOmar se retourna vers son fils ʿAbd Allah et lui dit : « ʿAbd Allah, ré- « ponds à cet homme. » ʿAbd Allah, se levant, dit alors : « Lorsque le prince des croyants, ʿOmar, a « voulu se faire faire un habit de sa pièce de toile, « elle s'est trouvée insuffisante. En conséquence, je « lui ai donné une partie de la mienne pour complé- « ter son habit. — A la bonne heure, lui dit cet « homme; à présent, nous t'obéirons[1]. »

Une obéissance aussi mesurée et soupçonneuse ne sera pas de longue durée. ʿOmar est poignardé par un esclave persan, Firouz (24 H.-644); son successeur, ʿOtsmān, est massacré, malgré le Qorān qu'il serre sur sa poitrine, par les rebelles de l'armée d'Égypte, venus à Médine pour arracher au vieux Khalife la destitution de ʿAbd Allah ibn Saʿd, leur chef (26 H.-656); ʿAli est à peine monté dans la chaire du Prophète qu'il lui faut lutter, non plus contre un soulèvement passager, mais contre un mouvement militaire, dès longtemps organisé, qui suscite contre lui toutes les forces de la Syrie, et il est loin

[1] Chrestomathie arabe de Sacy, t. II, p. 58-59; cp. Desvergers, p. 229.

de regagner le terrain perdu, quand le Kharedjite ʿAbd er-Rah'mân ibn Moldjem le tue dans la mosquée de Koufah (41 H.-661). Son fils, el H'asan, préféra renoncer au titre de Khalife, qui passa à Moʿaouïah (41 H.-661). Avec ce dernier triomphait le parti militaire, le parti des gouverneurs, des expatriés, qui bientôt n'auront plus connu de l'Arabie que ce qu'ils en auront vu lors du pèlerinage, et des vertus du Prophète que ce qu'en rapporteront les traditions, mais qui, en revanche, connaîtront bien la guerre, aimeront les plaisirs, la poésie et le vin, les richesses et les femmes, et surtout le pouvoir, qui donne tout cela à l'audacieux qui sait, s'il est fort, ourdir un complot, enlever une troupe hésitante, soulever une province, et, s'il est faible, obéir à propos et désobéir à point.

La vie de ces chefs est toujours la même. Prenons l'un d'eux, des plus célèbres, qui nous intéresse d'autant plus qu'il prit part aux expéditions contre l'Afrique, ʿAbd Allah ibn ez-Zobaïr. Tout jeune, il part avec ʿAmr ibn el ʿÂs', assiste à la prise de l'Égypte et, à la tête d'un corps de troupes, mène une expédition heureuse contre Sabrah. ʿAmr lui donne un commandement dans l'armée levée en 27 pour envahir l'Ifriqïah; il tue, de sa main, si l'on en croit la légende, le patrice Grégoire et, si l'on n'accepte pas cette tradition contestable, se couvre au moins de gloire en combattant les Roum; aussi l'envoie-t-on à Médine annoncer l'heureuse issue de l'expédition au Khalife, qui le fait monter dans la chaire

pour qu'il raconte lui-même au peuple les incidents de la campagne. Dix-huit ans plus tard, nous le trouvons encore en Afrique, où il bat le patrice Nicéphore sous les murs de Sousse; puis, revenu en Arabie, réfugié à la Mekke, car il craint la haine des Omïades, il prend le titre de Khalife à la mort de Yezid et reçoit le serment de fidélité des habitants de la ville sainte, du Hidjâz et des provinces soumises; il envoie des gouverneurs en Égypte, en Iraq, à Koufah, à Basrah, exerce effectivement le pouvoir et ne succombe qu'après dix ans de lutte (63-73 H.).

Les chefs ne songeaient pas tous, comme le fils de Zobaïr, au pouvoir suprême, mais ils méditaient au moins le refus d'obéissance et la fondation, dans la province qu'ils occupaient, d'un petit État indépendant en fait, s'il restait en droit soumis à l'autorité religieuse du Khalife. Car ils ne pensaient pas un instant à se soustraire au pouvoir spirituel de ce dernier, pas plus qu'un prince gibelin ne songera plus tard, dans d'autres lieux et d'autres circonstances, à se faire élire pape. Les pouvoirs spirituels, plus ou moins teintés d'autorité temporelle, offrent cette particularité, quels que soient les temps et les hommes, de permettre à l'ambition locale de s'étendre, sans rien perdre, au moins en apparence, de leur propre éclat. Les gouverneurs rebelles feront dire la prière dans la mosquée au nom du Khalife, et les apparences seront sauves. Pour le moment, ils ne pensent qu'à vivre à l'aise dans leur domaine, sans

méconnaître la suprématie des successeurs du Prophète.

Ceux-ci, dans les premiers temps, eurent sur les chefs d'armées et sur les gouverneurs une grande autorité. Ils choisissaient des hommes de guerre comme Khaled, ʿAmr ibn el ʿĀs', ʿAbd Allah ibn Saʿd, des fils de grande famille comme Moʿaouïah ibn Abi Sofiān; bientôt, ils prirent aussi leurs propres parents et l'on vit ʿOtsmān nommer à Basrah son cousin ʿAbd Allah ibn ʿAmir ibn Koraïz. Le même Khalife donna trop souvent, dans l'attribution des grades, la preuve d'un favoritisme sénile qui lui aliéna les cœurs, détermina des révoltes, comme à Koufah, et entraîna sa perte. On n'est bien servi que par ceux en qui l'on a confiance et, aux yeux du prince, le mérite de l'homme consiste plus dans sa fidélité que dans des qualités qui lui portent d'autant plus d'ombrage qu'elles sont plus éclatantes. Cela était vrai surtout pour des souverains qui n'avaient point eux-mêmes de pouvoir effectif, et qui remettaient les armées aux soins de leurs lieutenants. Ils devinrent vite jaloux des succès de ces derniers et les destituèrent au milieu de leurs triomphes. Khaled reçoit la nouvelle de son rappel et de la nomination d'Abou ʿObaïdah au poste qu'il occupe, au moment où il vient de conquérir la Syrie. Il se soumet sans murmurer et dit à son successeur : « J'obéirais à un enfant, si le Khalife lui avait donné le commandement de l'armée, et à vous, Abou ʿObaïdah, je vous dois obéissance et respect, car vous m'avez précédé

dans votre conversion à l'Islamisme. » De si beaux exemples de soumission sont rares, et le même ʿOmar, qui faisait si brutalement rentrer dans le rang l'*épée de l'Islam*, dut, à la même époque, envoyer Mohammed ibn Maslamah el Ans'āri pour requérir, des gouverneurs de provinces et surtout de ʿAmr ibn el ʿĀs', les sommes qu'ils avaient perçues et qu'ils mettaient peu d'empressement à transmettre au Commandeur des Croyants.

ʿAmr nous représente à merveille le type du gouverneur seconde manière, enflé par ses succès militaires, convaincu de son importance d'homme nécessaire, sûr d'une troupe qui le connaît mieux qu'elle ne connaît le chef suprême de la nation, confiant dans les ressources dont il dispose, conscient du rôle qu'il peut jouer. Il conquiert l'Égypte, en est nommé gouverneur; destitué, puis rétabli, il exerce longtemps le commandement et le pouvoir, de militaire devient homme d'État, apprend, au contact des Grecs, l'art du gouvernement et les ruses de la diplomatie. Peu à peu, sa foi, qui, vraisemblablement n'avait jamais été des plus vives, s'affaiblit encore, et son ambition augmente; en fréquentant les hommes, il apprend à les juger à leur valeur et à ne les apprécier qu'à leur puissance. Son parti est pris quand ʿAli monte sur le trône; il soutient contre le Khalife le rebelle Moʿaouïah. On peut suivre, durant les quinze ans qui s'écoulent entre la conquête de l'Égypte et l'avènement de ʿAli, les transformations insensibles qui font du général musulman un intri-

gant et un révolté. Nous savons combien les impressions sont fugitives chez ces gens-là. Chaque année passée loin des villes saintes affaiblit le souvenir de la prédication du Prophète et l'homme, parti serviteur fidèle, enflammé de passions religieuses, dédaigneux des biens de ce monde, nous revient hautain et cassant, fier de sa puissance toute neuve et impatient de l'autorité khalifienne.

Les Khalifes savaient tout cela; ils voyaient croître le danger et, pour le conjurer, n'avaient qu'un moyen : changer souvent les gouverneurs. ʿAli, en montant au trône, en nomma partout de nouveaux et changea encore ses agents par la suite. Dès l'an 38 H., il destitua Qaïs ibn Saʿd ibn ʿIbadah el Ansʾāri, gouverneur de l'Égypte, et le remplaça par el Achtar en-Nakhai. Ce dernier finit fort mal. Moʿaouïah, le prétendant au Khalifat, le fit empoisonner peu après, lors de son passage à Qolzoum. C'est le grand moyen auquel on recourt, faute d'autre et souvent de préférence à tout autre, parce qu'il est expéditif et ne coûte que l'effort d'une ruse bien ourdie.

Destitués, empoisonnés ou massacrés, les gouverneurs se succèdent avec une incroyable rapidité. Voyons, par exemple, ce qui se passe à Basrah. Vers l'an 16 H., nous y trouvons un Arabe, Choraïb ibn ʿĀmir, de la tribu de Saʿd ibn Bekr, qui gouverne le pays et est tué par les Persans. Saʿd ibn Abi Ouaqqās', après s'être emparé de Djaloula, de Tahert et des autres châteaux forts de la région, envoie, par ordre du Khalife, ʿOqbah ibn Ghazouān, avec

ordre de fonder un *Qaïrouān*[1]; l'année suivante (16), le gouverneur s'appelle el Moghaïrah ibn Choʿbah; en 17, c'est Abou Mousā al Achʿari; en 28 ou 29, ʿAbd Allah ibn ʿĀmir ibn Koraïz; en 36, ʿAli nomme ʿOtsmān ibn Honaïf, puis, dans la même année, ʿAbd Allah ibn ʿAbbās. Moʿaouïah lui donne pour successeur Zïād, puis Samorah ibn Djondob, puis ʿObaïd Allah ibn Zïād, et je ne prétends pas que la liste soit complète.

Il semble qu'une pareille instabilité de l'autorité locale dût sérieusement compromettre l'œuvre de la conquête et de l'assimilation. Il n'en est rien : la conquête avançait dans tous les sens avec une étrange facilité, et l'assimilation s'opérait d'elle-même. Voilà qui pourrait nous prouver, si nous n'en étions déjà intimement convaincus, que l'action délibérée des hommes n'est pas tout en histoire et qu'il faut faire à côté d'elle une large place à la fatalité, ou au hasard, ou à la Providence, trois mots qui, bien souvent, désignent une même chose. Belle matière à réflexion pour le philosophe que le spectacle du Byzantin qui s'ingénie, organise, calcule, combine, met un esprit inventif, volontaire et patient au service d'une politique méthodique et savante, et n'arrive à rien, et celui de l'Arabe qui, sans préparation, sans plan préconçu, sans idée et sans ingéniosité, édifie un empire qui durera longtemps et fonde une société qui, aujourd'hui, vit encore.

[1] Tabari, ch. xxxv, t. III, p. 13.

Les gouverneurs arabes, quelque fugitive que fût leur autorité et quelque précaire que fût leur pouvoir, travaillaient tous dans le même sens et toujours dans le sens de l'histoire; aussi bien leurs attributions étaient-elles simples et leur personnalité jouait-elle un rôle assez mince dans l'action générale. Ils n'avaient qu'à faire la guerre, lever l'impôt et rendre la justice en matière pénale. Nous savons comment ils menaient les opérations militaires. Dans les premiers temps, ils ne les engageaient jamais sans l'autorisation du Khalife, et nous les voyons très souvent discuter avec lui l'opportunité d'une expédition qu'il contestait souvent. Plus tard, quand ils furent dans des régions éloignées, ils marchèrent d'eux-mêmes, sans autorisation. Le soir même de la bataille, le guerrier cédait chez eux la place au traitant, l'esprit positif du sémite reprenait le dessus et la journée, commencée par le combat, finissait dans des comptes de caisse. Le contraste est grand, dans ces expéditions, entre le décousu de la tactique et la régularité des opérations financières. Il faut d'abord rassembler le butin, en mettre de côté la cinquième partie, destinée au trésor public, et partager le reste entre les combattants, à raison d'une part pour le fantassin et de trois pour le cavalier. C'est le chef qui préside au partage; des hommes versés dans la loi l'assistent pour trancher les différends possibles. Il faut, après cela, faire payer le tribut aux vaincus qui ne se font pas musulmans. Seuls, les chrétiens et les juifs conservaient

la faculté de pratiquer leur culte. On tuait les idolâtres qui refusaient d'embrasser l'Islam[1]. Les infidèles étaient soumis au payement d'un impôt spécial, pour marquer leur état de sujétion. « Les infidèles ne sont soumis au tribut, a dit le Khalife 'Ali, que pour mettre au même niveau leur sang avec notre sang, leurs biens avec nos biens. » C'était la capitation (djiziah), qui différait suivant que le pays était devenu *terre d'Islam* après un traité ou par la reddition sans conditions. Les indigènes avaient-ils obtenu une capitulation, l'acte fixait le montant de l'impôt exigible, qui devenait taxe de répartition; avaient-ils été soumis par la force, le tribut était une taxe de quotité dont le maximum était de 40 dirhems. La loi exemptait les vieillards, les femmes et les enfants[2].

Le sujet doit, en outre, payer le *Kharadj*, pour la terre dont on lui laisse la jouissance. Comme la capitation, le Kharadj est, suivant qu'il y a eu ou non capitulation, de répartition ou de quotité. Le taux maximum en est fixé à 50 p. 0/0 des produits, mais, à défaut de stipulation, le chef militaire en détermine le montant.

[1] N. Desvergers, p. 218.

[2] La capitation est un impôt personnel. Sa dénomination vient du mot djeza, récompense, attendu que cet impôt est payé par les infidèles en récompense de la sûreté et de la protection que les musulmans leur promettent et leur accordent. Elle est établie d'après le texte du Koran, qui dit : « Opprimez-les jusqu'à ce qu'ils payent la capitation et qu'ils soient humiliés. » (IX, v. 30.)

(Abou'l H'asān 'Ali ibn Moh'ammed ibn H'aleb Mawardi, cp. N. Desvergers, p. 404.)

Le revenu va au trésor public, c'est-à-dire au Khalife, qui en a la gestion; le gouverneur en est comptable et une administration qui, sous les Abbassides, sera très puissante, surveille les rentrées. A l'avènement d'el Mamoun, Barqah payait de la sorte 1 million de dirhems par an et l'Afrique versait 13 millions de dirhems et 120 pièces de drap de laine. Les musulmans aussi payent des taxes : la dîme pour les terres qu'ils occupent et l'impôt dit *Zekkat*, le seul qu'ait prévu le Koran (LVIII, 14) et qui frappe tous les autres biens.

C'est encore le gouverneur qui procède à la perception et à l'attribution du produit de cette taxe, à raison de deux neuvièmes distribués aux indigents, un neuvième aux gens dans la gène, un neuvième aux infidèles employés à l'espionnage, un neuvième affecté au rachat des esclaves infirmes, un neuvième aux débiteurs honnêtes dans l'embarras, un neuvième pour la guerre sainte, un neuvième pour le rapatriement des étrangers, un neuvième aux collecteurs [1].

En somme, musulmans et dzimmi, tous payent plus ou moins, les uns par observance religieuse, les autres par ordre du vainqueur ou en exécution d'un traité. Dès le premier jour, les registres du diwân s'ouvrent et les dinars prennent le chemin de la capitale; c'est la mise en coupe réglée qui ne se farde pas du prétexte d'un intérêt public à assurer ou d'une amélioration à effectuer, mais tire de la

[1] Voyez Houdas, article *Impôts arabes*, dans la *Grande Encyclopédie*.

province la taxe, comme le propriétaire touche le revenu de sa terre, et, là-bas, le propriétaire est exigeant et la terre vite épuisée. Le pouvoir central est très loin, connaît mal les provinces, leurs ressources et leurs misères; il compte sur l'impôt comme sur une rente certaine, il le lui faut à jour fixe; pour le satisfaire et pour son propre compte, le gouverneur réclame le double, pressure et prévarique; les collecteurs en font autant, et, pour chaque pièce d'or entrée dans le trésor, trois ou quatre autres restent aux mains des intermédiaires. La question financière fut pour beaucoup dans la rapide décadence de l'empire arabe. Après avoir été une entreprise de conquêtes, assez mal dirigée du reste, et favorisée surtout par la faillite des sociétés rivales, il tourna rapidement à l'entreprise financière, maison de banque mal tenue qui confiait le maniement de ses fonds à des commis d'une improbité flagrante, tirait de ses succursales, pour les accumuler au siège social, tous les bénéfices nets, et les gaspillait en extravagantes folies.

Les succursales, c'est à-dire les provinces, se fatiguèrent de payer; les commis, j'entends les gouverneurs, profitèrent du désarroi pour empocher les bénéfices et monter une maison à leur compte, et l'empire s'écroula, comme craquent nos sociétés financières quand elles sont mal gérées. L'âpreté au gain de l'Arabe, son incurie administrative, son imprévoyance dissipatrice ruinèrent, en peu de temps, l'édifice de la conquête.

Les gouverneurs étaient tenus pour insubordonnés et capables de se révolter sous le moindre prétexte; les Khalifes Omïades, établis à Damas et devenus des princes très temporels, les soupçonnaient et les destituaient au premier symptôme d'indépendance. Le gouverneur restait-il inactif dans sa capitale, les revenus baissaient, le Khalife le jugeait incapable et le rappelait; faisait-il des conquêtes et en envoyait-il le produit à Damas, son succès portait ombrage au prince, qui le rappelait encore et, souvent, le punissait de ses victoires par le plus indigne traitement. Soulaimān fait battre de verges et mettre au pilori Mousā ibn Nos'aïr, le conquérant de l'Espagne, le condamne à payer une amende de 100,000 mitskals d'or et lui montre la tête de son fils ʿAbd el ʿAziz qu'on a assassiné, sur son ordre, à Séville. Voilà le traitement réservé à ceux qui servent le Khalife. Il est peu fait pour encourager les bonnes volontés et raffermir les fidélités vacillantes. Si la province est lointaine et surtout si le nerf du gouvernement central s'affaiblit, le gouverneur se révolte. En Chaoual 35, Mohammed ibn Abi Hodzaifah se rend en Égypte, chasse ʿOqbah ibn ʿĀmir el-Djohani qui l'administrait, et se déclare gouverneur de la province. Il faut que deux généraux éprouvés, Moʿaouïah ibn Hodaïdj et, après lui, Moʿaouïah ibn Abi Sofiān, lui fassent une guerre en règle pour le soumettre. La révolte éclate bientôt au siège même de l'empire. En 69, ʿAmr ibn Saʿid ibn el ʿĀs', gouverneur de Damas, profite d'un

voyage de ʿAbd el Melik dans l'Iraq pour se faire proclamer; ʿAbd el Melik revient et le fait tuer sous ses yeux. Enfin, peu après, des parents mêmes du prince donnent l'exemple de l'indiscipline : au moment où Abou Djaʿfar el Mans'our, le deuxième Khalife Abbasside, est appelé au trône, son oncle, ʿAbd Allah ibn ʿAli, gouverneur de la Syrie, lui dispute le pouvoir. Cela finit forcément par la guerre et le meurtre, et la grande habileté consiste à éviter la guerre en tuant à propos. Les procédés de gouvernement sont toujours simples et deviennent vite atroces; le meurtre provoque la vengeance, la perfidie appelle la trahison, l'histoire roule un fleuve de sang toujours plus large, et c'est le sang le plus pur de la nation qui coule. Le meurtre frappe rarement l'homme de rien qui vit dans son coin; il grandit rarement jusqu'au massacre organisé d'une race ou d'une population, mais il s'acharne sur les nobles, sur ceux qui peuvent porter ombrage au prince.

Comment un tel gouvernement a-t-il pu se maintenir, fractionné, il est vrai, mais encore puissant et actif? Ses imperfections mêmes le servirent, son impuissance et son inertie furent ses meilleures sauvegardes. Il agit par à-coups, sans suite, avec de longs intervalles de repos, et cela satisfit un sujet plus jaloux de son indépendance que soucieux d'une bonne administration; il exigea relativement peu, souvent ne demanda rien du tout, et ne réclama jamais que ce qu'il pouvait obtenir; l'impôt rentrait quand le chef de l'État était capable de le lever. S'il

ne le pouvait pas, un gouverneur le faisait à sa place, la province semblait vivre d'une vie à part; mais, dans les mosquées, on disait toujours la prière au nom du Khalife, et le principe de l'unité de l'empire était sauf.

Cette autorité tint surtout parce qu'elle ne fut pas délibérément tyrannique et qu'elle respecta les consciences.

Byzantins et Persans sont Aryens. Leur autorité est tatillonne et oppressive, jalouse de ses prérogatives et soucieuse de les exercer; elle comprime lentement l'individu, le déforme sous sa pression sans cesse accrue, le garrotte chaque jour davantage et en veut autant à sa conscience qu'à sa personne; la suprématie sur les corps ne lui suffit pas, il lui faut la domination des âmes, et, quand elle a fait de la personne une machine, elle ne se tient pour satisfaite qu'en faisant de son âme une esclave inoffensive, obéissante et molle. En Orient, la personne ne sut pas se défendre contre les entreprises de l'État et se laissa subjuguer; les âmes, plus subtiles qu'en d'autres pays, en apparence plus débiles, mais au fond plus nerveuses et plus fuyantes, ne se laissèrent jamais soumettre. Toute la vigueur de ces corps émaciés se refugia dans l'esprit, citadelle inexpugnable qu'aucun souverain ne put démanteler. A vouloir les gagner à ses dogmes ou à ses hérésies, l'État perdit sa peine et se compromit, et quand sonna l'heure de défendre ses institutions et son existence, les bras se trouvèrent trop faibles et les

consciences trop hésitantes. S'il est un reproche à faire à notre race et aux gouvernements qu'elle s'est donnés dans les différents pays qu'elle occupe, c'est de n'avoir pas su, pendant trop longtemps, et de ne pouvoir peut-être jamais, en certains coins du monde, faire la part assez large à l'individu libre dans l'État agrandi et entiché d'omnipotence. Les familles supérieures de la race n'ont compris cette nécessité et relativement atteint ce but qu'après de longs détours dans l'histoire, de singulières fortunes et de pénibles efforts; les autres, faute d'élan, de confiance et de volonté, n'y sont point parvenues, et l'État qu'elles ont constitué les écrase sous sa masse inerte que gouvernants et gouvernés ne peuvent plus mouvoir.

IX

La Grèce antique, Rome, Byzance, avaient monté l'humanité trop haut. Par un de ces longs efforts soutenus et tenaces que notre monde seul sait fournir, elles avaient guindé les hommes, qu'ils le voulussent ou non, à des sommets vertigineux, où l'air raréfié manquait à leurs poumons; la fatigue vint, puis l'angoisse, et le nombre grandit de ceux qui voulaient descendre. Tous étaient las, déconcertés, indécis; ils sentaient battre dans leurs poitrines des cœurs trop étroits et voyaient baisser dans leurs cerveaux la flamme de l'intelligence. Ils répétaient cependant les gestes de leurs pères, mais

comme des automates miment le personnage vivant; ils combattaient parce qu'on les attaquait, enroulaient de nouveaux sophismes autour de vieilles pensées et chauffaient malaisément leurs âmes au foyer d'une religion que trop de controverses étouffaient. Plus de ressort et pas de quoi en faire un. Ils se laissaient vivre : heure grave dans la vie d'un peuple, car cela sous-entend l'abandon, le renoncement, les petites lâchetés individuelles accumulées en une formidable paresse, la fatigue de chaque cellule qui refuse le service, se détend, se déforme et provoque la décomposition du corps entier. De cette pourriture du vaste organisme antique naîtra plus tard, en quelques points, quelque chose, mais rien, au moment où nous sommes, ne fait prévoir la renaissance future, et, sans rémission, sans arrêt, l'immense orgueil romain s'affaisse.

L'Arabe, alors, monte du désert. C'est un sauvage ignorant, grossier, brutal, vindicatif, cruel, mais c'est un caractère. Il veut âprement; il a son but qui est grandiose et taillé à la mesure de ses moyens, qui sont simples et puissants. Le but est de porter partout la foi que Dieu lui a révélée; les moyens sont l'attaque brutale, l'écrasement de tout ce qui résiste, la charge sur tous les obstacles, le dédain pour tout ce qui plie et s'incline. A ce jeu, on broie ou on est broyé. L'Arabe l'emporta et ne s'arrêta que devant des bastions naturels qu'il ne put enlever et lorsqu'il rencontra, au bout du monde, des

hommes d'une autre race qui, eux aussi, avaient une volonté et des bras vigoureux.

L'empire grec résista. Les éléments le défendaient, la diplomatie et la science vinrent à son secours; mais il perdit ses plus belles provinces, tout ce qui n'était pas proprement romain ni grec et n'avait pas été aussi fortement charpenté que la carcasse centrale. Nous verrons bientôt comment il perdit l'Afrique.

L'Arabe n'avait ni plan concerté, ni tactique savante, ni sagesse, ni prudence; il dut les conquêtes qu'il fit à son caractère. J'ai tenté d'en donner tout à l'heure une esquisse. Elle est incomplète, car cet esprit est ondoyant sous une apparente fixité, et fugitive, parce que ce caractère, sous un faux semblant d'unité et de permanence, est profondément divers et changeant. J'ai voulu le décrire tel qu'il devait être au VIIe siècle de notre ère. Si, la tâche terminée, nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur l'ébauche, nous voyons un être tout en nerfs qui agit avant de penser, rêve quand il n'agit pas, et oscille constamment de l'action immodérée à l'atonie absolue; une intelligence qui ne perçoit que des réalités et conçoit à merveille l'irréel, se perd dans le détail des unes et s'absorbe dans la contemplation de l'autre; un esprit qui estime par livres et deniers tous les biens de ce monde, et oublie d'évaluer Dieu. Imprévu, contraste, disproportion, véhémence, inconstance, tout nous choque en lui. Soucieux de belle ordon-

nance, épris de notre méthode, nous avions entamé cette étude dans l'espoir qu'elle nous mènerait à une conclusion, et voilà que nous n'en trouvons point, sinon que l'Arabe est irréductible et fuyant et que ses destins furent accomplis, hors de sa portée, par la foi qu'il reçut de son Prophète.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

SIX CHANSONS ARABES EN DIALECTE MAGHRÉBIN,

PUBLIÉES, TRADUITES ET ANNOTÉES

PAR

M. C. SONNECK.

(SUITE.)

V (*)

1 خاطري بالجفا تعذب

لابا ينسى الغزال مصبوغة الاكحال

2 نارها في الداليل تلهب

حرقت جوفي وجيّحت غصني واذبال

3 واين دواك يا الطالب

4 ما صبت طبيب للعرام عيّيت نسال

وسبايبي فاطمة منيّلة الخلخال

5 قلبي مهحون بالغرام، ومرضي طال

6 واين دواك يا الطالب

غاب دواك سيدى الطالب

7 يا الطالب عيد لي ربّي
ومريض للحب باش يبرا
8 غاب دواي وغاب [illegible]
فنيت ولا وجدت صبرا
9 عدا لك يا طبيب قلبي
شعلت في الضمير جمرا
10 كان انتايا لبيب حربي
اسبّب لي وافهم الاشارا

11 شوف لي في الكتاب واحسب
كان انتايا طفيت مني ذا المشعال
12 ذاك الّي شرطت واجب
نغصى عندك خديم مملوك بلا مال
13 تنكسب والّا تبيع في يد الدلّال
14 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

15 شاف الطالب وقال
عدا لك يا عشيق عدا
16 ما ذا جرّعت من منيّا
وما بقى لك تزيد مدّا

17 لاكن نوصّيك ذا الوصيّا
اصبر والصبرة ليك فدا
18 وتنال من عالم الخفيّا
والّي راد الاله به تبدا

19 سال ربّي الكريم وارغب
سامع بصير ما يبخل من سال
20 على ما في القلوب راقب
واصبر للقضاء كما تصبر الاجمال
21 في الاوطان تسير لاغنا توضع الاحمال
22 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

23 يا الطالب في الكتاب انظر
حروف الجلب والمحبّه
24 اكتبهم لي وكون شاطر
منهم ربّي يدير سبّه
25 يهدي طبع الغزال تغفر
لي وتزول كل كروبه
26 طال عذابي هيّيت نصبر
ما بعد غربتني غريبه

27 طال همّي عيّيت نتعب
والتعب الّي تعبت باش انال
28 صار لي كالّي سبّب
روّح موخود لا فايدة لا مال
29 الشقا والتعب ذاك الّي ينال
30 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدى الطالب •

31 قال الطالب اصبرِ عليها
واسمع بوصايتي نفيدك
32 انهي قلبك اذا افتكرها
انساها كيفما نساتك
33 عمدا لبك ضعت من هجرها
وتبدّل يا شيـ ـة لونك
34 بطّلت صولحك عليها
ومضات ايّام من زمانك

35 خذ رايي ولا تكذّب
واسمع لاهلِ العقول كتضرب الامثال
36 ليس المر يعود طيّب
اترك مَنه صعيب واتبع من يسهال

37 اصبر لعذاب عشقها حتى ينجال
38 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

39 يا الطالب لو كنت حاكم
اقبل عذري وساعف امري
40 قولك هذا قول عادم
به تعوّى وزاد ضرّي
41 ما ننسى زينة السمايم
من غير الا صفات عمري
42 نهواها ميرة العوارم
هي روحي وضو بصري

43 اه ماذا نزيد في الحب
نخدم مَنه خديم نطوع المذلال
44 لعلّه البعيد يقرب
والّا حان لحين يا عارف الامثال
45 مَنه محيج بعطب ويطيب المعلال
46 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

47 قال الطالب حصلت حصلا
في شركة قيس يا العارف
48 هو يتّبع في ليلى
برق في وعدها براجف
49 انت تتبع في الخليلا
عامين ولا بغبات تسعطع
50 لملقا ما وجدت حيلا
ربّي بي وبسيك يلطع

51 راه ربّي الكريم راقب
الا هوّلت خاطري برشد التهوال
52 ضاق امري ورحت راهب
لو نحكي ذا الهموم لشواهق الجبال
53 بذوبوا من محايني بخاوا ارمال
54 وابن دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

55 يا الطالب لو نعيد همّي
للهند يذوب من شكايا
56 في قلبي ما طعت همومي
وقدات النار في حشايا

57 تم خطابي وقيّت نظمي
وشهّرت اسمي في غنايا
58 بن سهلة ما خفيت باسمي
وباقي نخوّح من وجايا

59 يا من ذاق لبيعة الحب
تعذرني لا تلومني في هذا الحال
60 راني في الممات غالب
وطبيب الغلب طوّل علي الميجال
61 لا دواني ولا قصف تجرى بكمال
62 واين دواك يا الطالب
غاب دواك سيدي الطالب

1. Mon esprit souffre des rigueurs dont je suis l'objet. Il ne peut oublier la gazelle aux yeux noirs. Le feu qu'elle a allumé dans mon cœur brûle mes entrailles; mon corps dépérit et se flétrit. Où est ton remède, ô ṯâleb?

4. Je ne trouve pas de médecin qui guérisse de l'amour, c'est en vain que je cherche. Celle qui cause ma souffrance est Fâṯema, aux *k̲h̲elk̲h̲âl* teintés d'indigo. Mon cœur endure les tourments de la passion et mon mal se prolonge. Où est ton remède, ô ṯâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb!

7. Ô ṯâleb, implore Dieu pour moi. Mais comment guérir le malade d'amour? remède et science, tout est perdu! Je me meurs sans trouver la force de supporter mes épreuves. C'est à toi que je me confie, médecin qui dois rendre le repos à mon cœur, car un tison brûle dans mon sein. Si tu es perspicace et habile étudie et rends-toi compte des symptômes.

11. Cherche pour moi dans ton livre et calcule. Si tu éteins ce brandon qui est en moi, ce que tu stipuleras sera obligatoire et je deviendrai, sans qu'il t'en coûte rien, ton serviteur et ton esclave; tu me garderas ou tu me feras vendre à l'encan. Où est ton remède, ô ṯâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb!

15. Le ṯâleb regarda et me dit : « Courage! amoureux, courage! Tu as déja goûté à la coupe de la mort et il ne te reste plus longtemps à vivre. Mais écoute mon conseil : patiente; la patience te sera un soutien. Tu obtiendras les bienfaits de Celui qui seul connait l'avenir, et tes destinées s'accompliront comme l'aura fixé la volonté du Seigneur. »

19. « Adresse-toi au Dieu généreux, supplie-le instamment; il écoute avec bienveillance et voit dans les âmes; il ne repousse point celui qui l'implore; il observe le fond des cœurs. Supporte ses décisions avec la même patience que montrent les chameaux :

ils cheminent par les contrées, espérant déposer enfin leurs fardeaux. » Où est ton remède, ô ṯâleb ? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb !

23. Ô ṯâleb, cherche dans le livre les lettres qui font naître l'inclination et l'amitié. Écris-les moi et sois habile, pour que Dieu en fasse la cause de mon bonheur, qu'Il inspire à celle qui est semblable à la gazelle de me pardonner et que tous mes chagrins se dissipent. Mon supplice a trop duré; je suis las d'attendre. Il n'est point d'aventure plus étrange que la mienne.

27. Mes soucis se prolongent et je me suis fatigué dans d'opiniâtres efforts; mais la peine que j'ai prise pour mériter cette belle a été pour moi comme celle de l'homme qui, ayant entrepris le commerce, s'en revient dépouillé, sans bénéfice ni capital, n'ayant récolté que fatigue et lassitude. Où est ton remède, ô ṯâleb ? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb !

31. Le ṯâleb répondit : « Supporte ses rigueurs. Écoute-moi; je te donnerai de profitables conseils. Détourne ton cœur de son souvenir et oublie-la comme elle t'a oublié. Courage ! Son abandon te fait dépérir et ton visage, ô amoureux, a changé de couleur. Tu as pour elle délaissé tes intérêts et sacrifié une partie de tes jours. »

35. « Suis mon avis et ne me traite pas d'impos-

teur. Écoute ce que disent les sages en leurs proverbes : Ce qui est amer ne peut devenir doux. Laisse là celui dont le commerce est pénible et recherche celui qui a un caractère facile. Supporte patiemment le tourment de ton amour jusqu'à ce qu'il se dissipe. » Où est ton remède, ô ṭâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṭâleb!

39. Ô ṭâleb, si tu es puissant, agrée mon excuse et viens en aide à ma cause. Ton discours n'est que paroles vaines; il fait empirer et augmenter mon mal. Je n'oublierai cette beauté accomplie que si mon existence s'évanouit. Je l'aime, la reine des belles; elle est mon âme et la lumière de mes yeux.

43. Ah! combien grandit mon amour! Je servirais un esclave, j'obéirais à un homme méprisé. Peut-être ce qui est éloigné se rapprochera-t-il? Et si arrive le moment, tu le sais, toi qui connais les adages : celui qui est bien portant périra et le malade retrouvera la santé. Où est ton remède, ô ṭâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṭâleb!

47. Le ṭâleb repartit : « Tu t'es pris dans les rets de Qĕys — tu sais! —; il pourchassait Leyla et l'attendait frémissant au rendez-vous. Toi, tu poursuis depuis deux ans ta bien-aimée et elle ne veut se laisser attendrir; tu n'as trouvé aucun moyen de lui parler. Dieu veuille, toi et moi, nous favoriser! »

51. Dieu est généreux; il observe. Si le trouble

se met dans mon esprit, il réparera ce désordre. Mon sort est triste et je m'en vais apeuré. Si je disais mes soucis aux hautes montagnes elles fondraient au récit de mes souffrances et se changeraient en sable. Où est ton remède, ô ṯâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb?

55. Ô ṯâleb, si je contais ma peine à un sabre de l'Inde, il fondrait en entendant mes plaintes. Mon cœur ne peut supporter mes chagrins et le feu dévore mes entrailles.

57. Mon discours est fini; j'ai achevé mes vers et je publie mon nom dans ma chanson : c'est Ben Sahla. Je ne cache pas comment je me nomme et, dans mon désespoir, je ne cesse de me lamenter.

59. Ô vous qui avez goûté les tourments de l'amour, excusez-moi et ne me blâmez pas dans cette circonstance. Je vais mourir, vaincu par le mal, et le médecin de mon cœur recule sans cesse le terme de ma souffrance. Il ne me guérit pas et ne tranche pas complètement le fil de mes jours? Où est ton remède, ô ṯâleb? Ton remède est perdu, seigneur ṯâleb!

(*) Les éternelles lamentations de l'amant malheureux — ou du soufŷte qui soupire après Dieu — constituent le fond du répertoire des villes. Cette élégie, à laquelle sa forme dialoguée donne de la vie, est l'œuvre d'un cheykh célèbre de Tlemcen, Moḫammed ben Sahla, dont on peut, en se défiant

des écarts chronologiques des indigènes, qui lui attribueraient une longévité biblique, placer la période de production dans la première moitié du XVIII[e] siècle. Auteur fécond, il s'est surtout adonné au genre sacré et aussi au genre érotique, que les doctrines soufŷtes permettent de considérer comme une variété de la poésie religieuse. Malheureusement, ses œuvres ont beaucoup souffert et ne nous sont parvenues qu'avec de graves altérations, ce qui est d'ailleurs le cas de toutes les pièces qui remontent un peu haut.

Mohammed ben Sahla laissa un fils, Boû Mediĕn, qui hérita de son talent poétique et vécut, paraît-il, jusqu'aux dernières années de la domination turque. Leurs descendants habitent encore un petit hameau, voisin de Tlemceń, nommé Fĕddân ĕs-Seba[c].

NOTES DU TEXTE.

V. 10. اسّبّب *'Essĕbbĕb* est mis pour تسبّب, imp. de la 5[e] forme. On sait (cf. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2[e] édit., I, 220, § 454) que cette forme se change quelquefois en إِفَّعَّلَ et que son impératif devient alors إِفَّعَّلْ. Il faut aussi remarquer que dans le langage le *tâ* disparaît fréquemment dans le voisinage du *sŷn*; ainsi يستنّى *ystĕnna*, formé de يستأنى «il attend», se prononce *ysĕnna*.

V. 17. Dans la poésie populaire, l'adjectif démonstratif est le plus souvent écrit ذا, quels que soient le genre et le nombre du nom qu'il détermine. Cet *alif* est lui-même à peu près sans valeur car le ذ s'articule toujours avec l'*e muet*, vers lequel tendent les trois voyelles arabes.

V. 20. Le premier hémistiche offre la variante عالم ما ذ القلوب راقب. Cette quasi-homophonie s'explique tout naturellement si l'on tient compte que ces textes se transmettent surtout par tradition orale.

V. 28. Les participes passifs des verbes hamzés *fa*, qui se changent fréquemment dans le langage en assimilés par *ouaou*, et

ceux des assimilés par *ouaou* sont parfois d'un type مِفْعُول, inconnu à la langue classique. موخوذ est ici pour ماخوذ, أخذ étant considéré comme s'il était devenu وخذ; mais on trouve مبدوم pour مأدوم «gras, graisseux» (rad. أدم) et ميسوم pour موسوم «marqué, distingué» (rad. وسم).

V. 37. بنجال est mis pour la rime au lieu de بنجلى

IMPRIMERIE NATIONALE.

VI (*)

1 يا من تصغى ليّا
نفشي تراجم وانا في كل حال مولاهم
2 وتراجمي بحيبوا صحّة الاخبار
باش يهيّج ناس الغرام نمثيلك يا مغروم
3 وفراجة وقصّيّا
لمّا سمعت تحدّث للسامعين ترضاهم
4 بشطارة العقل وبلاغة الافكار
جبت خصام الخودات في نهاية شعري منظوم

5 جيت دون نوّيا
يوم جيت نزور الّي نايهت ببهاهم
6 من لا نظرتهم في بوادى وامصار
القمر والشمس حكينهم وبنات الجيل نجوم
7 فاقوا كل ثرّيا
والبدور يغيروا من بعضهم في سماهم
8 والّا يعاربوا بان لهم غيار
يوقع فيهم الخسوف باو الكسوف الّي معلوم
9 صحيح مروّيا
كيفهم يغيروا النسوان واحده سواهم

10 يوم ان نظرتهم تلاقاوا الابكار
غاوت هذي من ذي وبينهم كان نهار بشوم

11 قالت المدينيّا
للعربيّة شوف سواك راك تلقاهم
12 نربيّة للخلا كلبات الدوّار
واش يبياء لبنات وترابي الرسوم
13 انتنيا بدوتّا
ما تفكّرت القرب الصباح تملاهم

14 وتحرّف حمل الحطب كل نهار
وكيف تباتي في الرحا تطحني طول الديموم
15 متعوبة مشعيّا
بالحفا رجليك تشقوا صار تشقاهم

16 والراس بالعرا عمره ماتيسار
وتروح عيّانة على التراب ترقد والهموم
17 لحيّة مطوتّا
سالرفايع كنتغطّى ياو بكفاهم
18 وتوسّدي مناصب كانون الدار
وفي حالة طمارة ترقدي من جهلك وتعوم

19 وتظلّي مدهيّا

هكذا عيشة اهل برّا سواك وسواهم

20 واش جابك لاهل الظل والجدار

وجوامع للخطبات والصلات ومسابل ورسوم

21 دوات العربيّا

وقالت لمدينيّه يا الفاهم لغاهم

22 اذهب يا شبهة موكة في العار

واش تجيبك لبنات العرب وترابي العلوم

23 وانتي بلديّا

شوف لامنالك ما عره الطبيب بخطاهم

24 من غير ضر كتنذبال وتصعار

سم الجبر بولي عليك ما بشبه لك مسموم

25 موتك وانني حيّا

دا الّي ما شفت عربانها ومعناهم

26 العامرين بصوارمهم القفار

لوكان نشوف حيّنا إلّا سافت فوم لقوم

27 بسراتي محصيّا

والعنا والدرفة باش يدّرقوا من اعداهم

28 ومثلهم من يذكر ويشكار

هما كرامين الضياف واهل الطبع المكروم

29 في جوامع مبنيّا

خيام للطلبا والضيفان كل من جاهم

30 يمشي بخيرهم ويشكر تشكار

واش ادّاه للمدون كل شي بالشري والسوم

31 قالت المدينيّا

يا العربيّة واش فعايلك تنساهم

32 وانتين كتدوري من دار لدار

بالخبّيزة وبالتافغة او بالكيز الّي معلوم

33 ودكة وانتيّا

في كسيك تسرى الإدام باش تملاهم

34 هذيك عيشتك كانت كل نهار

ما نشتّه لك فما خفى ولوحى عنّي الغيوم

35 واش تغولي فيّا

خير منّك بالسنّة والاوقات نرعاهم

36 وحاجب ولا شافتني الابصار

ما انا شي كيفك بادية نظل في الاسواق ونهوم

37 واش يجيبك ليّا
ما سرحت البقر كيفك كتظلّي موراهم
38 وتاكلي الحميضة والجمّار
رجليك تعيَّ بالمشي ويديك تحفير الدوم

39 ودوات العربيّا
وقالت للمدينيّة سواك واش اداّهم
40 واش جابكم للمعاير وللاشرار
وانتما شر الخلق فيكم اجتمعت كل الهموم
41 وانتم اهل السيّا
شي فعايل فيكم ابليس حار يقراهم

42 وكلّكم كاهنات وجّار
تغدروا خوكم النسعيو وعسى رجالتكوم
43 ما فيكم محضيّا
كتخرجوا من غير رجالكم ورضاهم
44 وتنكّروا ولا نسبهكم نكّار
واللعن حتّى ترجعوا وهي تنزل عنكوم

45 ما فيكم حسبيّا
يا الّي معيّات ابصاركم اش اعماهم

46 حتّى كلّكم تبّعتنوا المنكار

من لا فيها حب الرجال حب النسوان تروم

47 وهنكنتوا الشرعيّا

قليل فيكم من ها تقيّات مولاهم

48 والتقيّات في البوادي والاقطار

لاش تغولي غير المدون هل لي بالدين تعوم

49 قالت المدينيّا

للعربيّة شوف سواك واش زهّاهم

50 ما شاهدوا زهو ما زهاوا الابصار

ما واساوا حناني على كفوف الزند المبروم

51 ما لبسوا بالميّا

شي كساوي بتنفات مختّمات في شداهم

52 ما عرّجوا سباني حرجة نوّار

وعبارق وشرابي مثقّلة من بلسيان الروم

53 ما كسبوا كوريّا

الّي تربّي وتدور في دارهم وحماهم

54 ويفشّروا ولا يشبههم فشّار

وعلاش علىّ كتنغابشي بالعيش المذموم

55 عيشك مذمتّا

العفن في اهل البادىه وفاس حطاهم

56 والما عندكم في الشتوه بجار

وفي الصيف نحناحوه للشراب وعساك للعوم

57 ما فيكم نعتّا

النمل والبرغوث فراشهم وغطاهم

58 وفراشكم عبر الحصيرة والعمار

والمسنه هي فوقكم باو شعر وحوم

59 ودوات العربّيا

وقالت لمدينيّه واين ناسك نراهم

60 واين هي مسلك في سائل الاقطار

وانما حيد دي لعبط من كل انه ملوم

61 ويقولي حضريا

واش الحضر ما سادك يسرك فاهم

62 غير الملعطات بحالك دشّار

وتشمني با من اعراضهم في الدنيا مشتوم

63 وتعاند قرشيّا

وهاشميّنه تفخر باسلافها وبناهم

64 بنت العروق واتيها الاستفخار
وانتين الّي بنت لخروق والصيل الّي مهزوم

65 وتقولي سنّيّا
ما تشوف الثلاث منّا ومولاهم

66 بهم ودّنا عالم كل اسرار
الجنّة والغرفان والرسول الماحي المعلوم

67 الشافع للبرانا
الّي يحبّه حب حتّى العرب يهواهم

68 والّي يبعضهم يبغض المختار
والّي يعص طه محمد بعض لحي العيّوم

69 ويعضتنيه انتنيا
تغتني في اسلافي ومغامهم وجاهم

70 شوفي لغعايلك نهار ان تعبار
ويوم يبعتني يا الشاتمة لعرب سيد العموم

71 قالت المدينيّا
ما جهلت العرباں ولا نسب في جاهم

72 لولا انتين ما يحدهم بعار
وانتي سبّيتني اهلي ودرتي لاهلك سلّوم

73 للسابق فضليّا
ولا على التابع لومة يا سبايب بلاهم
74 استغفر لي للتوّاب الغفّار
كيف استغفرت انا ولا نسب في عرب القوم

75 ولو سبّوا فيّا
نسلّم لهم لوجه المصطفى ونرضاهم
76 لوجه الزكي المطهّر تطهار
القى الجنّة منهم كيتنبشرى ولا لها سوم

77 هاذوا دون خفيّا
نحبّهم اكثر من روحي كثير نهواهم
78 والّي يحب قوم معه تحشار
وهذا حد القول بيننا من الخطا واللوم

79 قلت لهم علبّا
صلحهم ونزّهتهم كيف نشتهاهم
80 صلحتهم ونسيت لهم النهار
كيف بشنهاوا الباهيات جليت لهم الهموم
81 بلطف وتجيّا
جبت هاذي القطعة ببيتها ومعناهم

82 اذكى من الزهر واحلى من سكّار

في قلوب اهل التسليم والحود تجيهم زقّوم

83 عذرا معنويّا

في صدرها جوهر مثل النجوم في سماهم

84 والفاظها يجيوا للعذّال مرار

ومن رياض المعنى قطفتها تمميل المنموم

85 وضراغم الحميّا

الدهّات الّي ربّي حبّهم واعطاهم

86 لهم سلامنا ما طالت الاعمار

سلاما لا يحصى وبعد ما يحصيوه منظوم

87 واسمي واجب ليّا

نوضّحه للّي سمّ للاشراف ورضاهم

88 الميم سابق والحا في تسطار

وميم ودال امام اسمي للقاري مفهوم

89 ربّي يغفر لبّا

في الهزل والهفوات الناقصين وخطاهم

90 توكّلي في خالقي يغفر كل الاوزار

رحمته كنزي وكل من يرجاها مرحوم

91 ما بين العربيّا

مع المدينيّة حضروا في الخصام وقضاهم

92 حتّى تعايروا ورضاوا المعيار

من بعد خصام الباهيات في الصلح جريت لهم

LE DÉBAT DE LA CITADINE ET DE LA BÉDOUINE.

1. Ô toi qui m'écoutes, je dis une de ces histoires dans lesquelles je suis maître incontesté; ce sont des histoires vraies. Par elles j'émeus les amants épris comme toi, je les divertis par d'agréables récits. Comme je les ai entendues je les rapporte, et elles plaisent à mes auditeurs par la légèreté de l'esprit et l'éloquence des pensées. Je conte le différend des belles. Mes vers sont composés dans la perfection.

5. Je cheminais, ne pensant à rien, le jour où je venais rendre visite à celles dont la beauté m'égare, celles dont je n'ai jamais vu les pareilles ni dans les campagnes ni dans les villes. J'eusse dit qu'elles étaient le Soleil et la Lune et que les jeunes filles de ce temps n'étaient que des étoiles, surpassant les Pléiades. Les astres se portent envie dans leurs firmaments et, s'ils s'approchent l'un de l'autre, leur jalousie se manifeste, et l'on assiste à ces éclipses connues de la Lune et du Soleil. Mon récit est vrai. Comme les astres, les femmes se jalousent. Le jour où je les vis, les deux jeunes vierges s'étaient ren-

contrées; celle-ci jalousa celle-là et ce fut pour elles une malheureuse journée.

11. La citadine dit à la bédouine : « Regarde tes semblables, tu ne verras en elles que des campagnardes, vrais chiens du douar. Qu'es-tu auprès des filles élevées à la ville? Tu es une bédouine. Ne songes-tu pas aux outres qu'il te faut remplir le matin, à la charge de bois que tu dois couper chaque jour et comment tu passes la nuit à faire tourner sans cesse la meule du moulin, fatiguée et harassée? Tes pieds, toujours nus, se fendillent et sont couverts de crevasses. Ta tête ne goûte jamais le soulagement d'être découverte, et tu t'en vas, brisée de fatigue, te coucher sur la terre, dans la suie, comme un serpent enroulé sur lui-même. Tu te couvres avec l'envers de vieux lambeaux de tente et tu reposes ta tête sur les pierres du foyer. Vêtue de haillons, tu dors d'un lourd sommeil, puis tu te lèves et ta journée s'écoule stupide. Telle est la vie des gens du dehors, la tienne comme la leur. Qu'es-tu donc à côté de ceux qui vivent à l'ombre, à l'abri des murs, qui ont des mosquées pour les prêches et la prière, où les questions se discutent et où l'on rédige les actes? »

21. L'Arabe parla et dit à la citadine — ô toi qui comprends leurs discours — : « Va-t-en! tu ressembles à une chouette dans une caverne. Qu'es-tu à côté des filles des Arabes, des filles de ces tribus

qui groupent sous leurs étendards des cohortes de cavaliers ? Tu es une citadine. Regarde tes semblables ; le médecin ne les quitte jamais : sans maladie, elles sont fanées et blêmes. Le poison de la chaux[1] t'a pénétrée et un empoisonné même n'a pas ton visage. Tu es morte, quoique vivante en apparence, toi qui n'as pas vu nos Arabes et leurs prouesses, nos Arabes qui ramènent la prospérité dans les déserts par leurs glaives tranchants. Si tu voyais notre tribu quand nos cavaliers chargent contre une troupe ennemie, montés sur des chevaux de race entourés de soins, armés de lances et de boucliers pour s'abriter des coups de leurs adversaires ! Ceux qui leur ressemblent sont renommés et glorifiés. Ce sont des hôtes généreux, des hommes au caractère libéral. Dans des mosquées qu'ils ont bâties sont des logements pour les *tolba* et pour les hôtes. Tous ceux qui viennent chez eux les quittent emportant des marques de leur bienfaisance et en font des éloges. Par quoi seraient-ils attirés vers les villes, où tout s'achète à prix d'argent ? »

31. La citadine reprit : « Ô bédouine ! oublies-tu donc ce que tu fais ? Tu t'en vas de maison en maison avec des mauves, des cardons[2] et de ces sal-

[1] V. 24. Les bédouins attribuent la pâleur des citadins à un principe nuisible renfermé dans la chaux dont ils badigeonnent leurs maisons.

[2] V. 32. تافغة, mot berbère qu'on retrouve dans l'Aurès sous la forme تفغوت, désigne une sorte d'artichaut sauvage (*Carduncellus primatus*, Prax, dans Beaussier).

sifis sauvages si connus. Tu es toute graisseuse; la graisse s'infiltre dans tes vêtements au point de les imprégner complètement. C'est ainsi que tu vis chaque jour. Je ne fais pas de comparaisons pour ce qui est caché. Laisse-donc tes médisances. Qu'as-tu à dire de moi? Mieux que toi je suis les préceptes de la *Sonna;* j'observe plus fidèlement les moments canoniques. Cachée par mon voile, aucun œil ne m'a vue. Je ne suis pas, ainsi que toi, toujours dans les champs; je vais par les rues et je m'y promène. Qu'es-tu donc auprès de moi? Je ne garde pas les vaches, passant, comme tu le fais, la journée à les suivre. Tu te nourris d'oseille sauvage et de cœur de palmier nain. Tes pieds se fatiguent à marcher et tes mains à creuser la terre pour en arracher le palmier nain. »

39. « Qui vous pousse, qui vous amène, dit la bédouine à la citadine, à nous outrager et à nous adresser de méchants propos, vous qui êtes les pires des créatures et en qui sont rassemblés tous les vices! Toutes vous êtes des pécheresses, et Satan n'oserait citer nombre de vos actions; toutes vous êtes des magiciennes et des débauchées. Vous trahiriez votre propre frère; à plus forte raison trompez-vous vos époux. Aucune de vous ne se garde; vous sortez sans vos maris et sans leur assentiment. Vous reniez votre foi et il n'est point d'impie qui vous soit comparable; la malédiction du Ciel pèsera sur vous jusqu'à ce que vous reveniez au Créateur. Nulle de vous n'est

honnête. Ô femmes qui ne voulez pas voir, d'où donc vient votre aveuglement? Toutes vous suivez des pratiques réprouvées, et celle que ne préoccupe pas l'amour des hommes recherche l'amour des femmes. Vous violez la loi divine et combien peu parmi vous craignent leur Seigneur! C'est dans les campagnes, au milieu des champs, que sont les femmes qui craignent Dieu. Pourquoi dis-tu que, seules, celles des villes sont pieuses? Accomplis-tu pour moi les devoirs de la religion? »

49. « Quel agrément ont tes pareilles? reprit la citadine; elles ne goûtent aucun plaisir et ne voient jamais ce qui divertit les yeux. Elles ne teignent pas de henné les mains qui terminent un bras arrondi. Elles ne portent pas les riches costumes qui coûtent des centaines [de pièces d'argent], ni les nombreux vêtements rehaussés de pierreries et pénétrés de parfums suaves; elles ne se coiffent pas de foulards à fleurs de brocart, ni de voiles, ni de mouchoirs de soie alourdis par des fils d'or de fabrication chrétienne. Elles n'ont pas une négresse qui élève les enfants et va et vient dans la maison et dans le harem. Elles se vantent plus que ne le ferait un fanfaron. Pourquoi m'accuser de mener une vie blâmable quand ta conduite mérite la réprobation? La saleté règne chez les campagnards; où leur fait-elle défaut? Chez vous l'eau croupit l'hiver dans un creux de rocher; elle vous manque l'été pour la boisson, à plus forte raison pour vous baigner. On ne voit pas

parmi vous une femme propre : les poux et les puces sont leur couche et leur couverture; votre lit c'est la terre et la poussière; le millet est votre nourriture, ou bien l'orge et le blé échauffé. »

59. L'Arabe reprit la parole et dit à la citadine : « Qui sont ceux dont tu descends? Quelle est ta tribu parmi celles qui peuplent les contrées? Vous n'êtes que des *Bený Leqýt*, ramas de gens de toute sorte. Tu te prétends citadine; que sont les citadins! Tes seigneurs ne les déchirent pas; seuls ceux qui viennent comme toi on ne sait d'où ont ton insolence. Et tu m'insultes, toi qui appartiens à des gens dont la considération est partout décriée! Et tu braves une Qoreychŷte, une Hâchemŷte glorieuse de ses ancêtres et des éloges qu'ils ont su mériter! Il convient à la femme issue d'une souche illustre de s'enorgueillir de ses origines; mais toi qui n'es que la fille des masures, la descendante d'une race vaincue...! Tu te prétends sonnŷte et tu ne connais pas les trois grandes choses dont leur auteur, Celui qui sait tous les secrets, nous a gratifiés : le Paradis, le Qoran et le Prophète illustre, abrogateur des fausses croyances, intercesseur des créatures. Quiconque l'aime aime aussi les Arabes et s'attache à eux. Qui les hait hait l'Elu de Dieu et qui hait *Tâ Hâ* hait aussi incontestablement l'Éternellement vivant, le Dieu immuable. Tu le hais, toi, car tu calomnies mes ancêtres, tu ravales leur rang et déprécies leur honneur. Songe à tes mauvaises actions pour le jour où tu seras

mise au tombeau et pour celui où tu seras ressuscitée, ô insulteuse des Arabes, desquels est sorti le Seigneur des peuples! »

71. « Je ne méconnais pas les Arabes, dit la citadine, et je n'offense pas leur honneur, et sans toi je n'eusse pas mal parlé d'eux; mais c'est toi qui as injurié les miens et exalté ceux de ta race. C'est celui qui commence qui commet l'excès et celui qui l'imite ne mérite pas le blâme, ô toi qui leur as cherché querelle! Demande pour moi pardon au Dieu indulgent et miséricordieux, comme je l'implore moi-même, et je n'attaquerai plus les Arabes. Et s'ils m'offensent, je leur pardonnerai et je les approuverai par respect pour le Prophète pur et purifié. Je recevrai le Paradis; c'est d'eux qu'on l'acquiert et il est sans prix. Ceux-ci, franchement, je les aime plus que moi-même, je les aime passionnément. Celui qui aime un peuple ressuscitera avec lui, et c'est ici le terme des propos désobligeants et des reproches échangés entre nous. »

79. Je leur dis que le devoir m'incombait de les réconcilier et je les rendis aussi pures d'intentions que je désirais qu'elles le fussent. Je les rapatriai et je leur rendis cette journée agréable. Ainsi que le souhaitaient ces belles, je dissipai leurs soucis par la bonté et la douceur.

J'ai composé les vers de ce morceau; le sens en est plus délicat que le parfum de la fleur d'oranger, plus

doux que le sucre, pour les cœurs de ceux qui aiment à pardonner. Quant aux méchants, ils goûteront le *zeqqoûm*. Ma chanson est ornée de fleurs de rhétorique; telle une jeune vierge dont la poitrine est parée de pierreries qui étincellent comme les étoiles du firmament. Les paroles en sembleront amères aux censeurs. Je les ai cueillies comme un bouquet dans le parterre des allusions. Que les lions courageux, que les hommes à l'esprit pénétrant, aimés de Dieu et objets de ses bontés, reçoivent nos salutations aussi longtemps que se prolongeront les existences, salutations innombrables, et, parvînt-on à les dénombrer, ajoutées les unes aux autres.

87. Je dois faire connaître mon nom à celui qui est soumis aux Chĕrfa et reconnaît leur puissance : le *mým* précède, puis vient le *ḫâ* dans l'écriture. Le *mým* et le *dâl* le complètent et le rendent compréhensible au lecteur [*MoḪaM*(*M*)*eD*]. Dieu me pardonne cette œuvre futile et aussi mes fautes et mes erreurs. Je mets ma confiance en mon créateur, indulgent à tous les péchés, et j'espère en sa miséricorde, car quiconque l'attend en reçoit les effets.

91. La bédouine et la citadine en désaccord se présentèrent devant le juge demandant une sentence; elles en vinrent aux invectives et se complurent dans l'échange de ces propos. Mais après le débat de ces belles, je m'empressai de les réconcilier.

(*) La chanson révèle la physionomie d'un pays et l'âme de ses habitants; plusieurs causes contribuent à donner à celle du Maroc un caractère particulier.

L'esprit massif du Berbère manie avec peine une langue qui n'est pas la sienne. Tous les morceaux marocains que j'ai lus ou entendus sont le résultat de laborieux efforts; ils sont tout imprégnés de ce sentiment religieux resté si vif dans l'Empire des Chérŷfs, mais l'inspiration, qui se manifeste si intense dans les vers du moindre des trouvères bédouins, leur fait à peu près complètement défaut.

Le poète marocain se cantonne presque exclusivement dans le genre érotico-mystique cher aux Soufŷtes. Son tempérament religieux n'en est cependant pas l'unique cause. Le pays est triste, mais d'une tristesse spéciale, à laquelle son état social n'est pas étranger : il n'est pas prudent, au Maroc, de dire tout ce que l'on pense, encore moins de le chanter. Les rares chansons politiques, satiriques ou simplement gaies que composent de ci de là quelques *faqŷh* railleurs ou plaisants, ne se chantent que portes closes, et s'il est impossible aux étrangers de les entendre, à plus forte raison ne peuvent-ils songer à en avoir des copies.

La pièce que je reproduis ici et qui clôt la série de mes extraits est d'un Cherŷf du Tafylâlt nommé Sŷdŷ Mohammed ben 'Alŷ Ou Rezŷn, né en 1154, mort en 1237 (1742-1822), sur lequel je n'ai aucun autre renseignement. On voit qu'il n'a pas échappé à l'influence dominante et qu'il n'a pu achever son morceau sans y faire intervenir Dieu et son Prophète.

NOTES DU TEXTE.

L'examen du texte donne lieu à quelques observations :

La première rime intérieure en *â long* (*yâ men tĕẕra lyyâ*) nécessite, en vue d'un son unique, une modification de l'orthographe des mots qui la constituent : un *alif* remplace le *ta merboûṭa* des noms et des adjectifs; un *alif* s'ajoute au pronom affixe de la première personne du singulier.

Quoique le dialogue se poursuive entre deux femmes, les deux genres sont employés dans les verbes. L'indifférence en matière d'orthographe est la seule cause de ces anomalies.

V. 17. كتتغطى *kitetrétta* «tu te couvres». *Ki* s'emploie explétivement au Maroc devant les personnes de l'aoriste exprimant le présent de l'indicatif.

V. 27. يدّرقوا *yddergoû* «ils sont abrités, ils s'abritent» est pour يتدرقوا *ytdergoû*. Le langage ne se sert pas pour exprimer le passif du verbe primitif de la forme classique فُعِلَ; il a recours à un type à la fois passif et réfléchi, mais plus passif que réfléchi, qui est تفعّل pour le prétérit et يتفعّل pour l'aoriste.

Ce phénomène a été signalé par M. Cherbonneau dans le *Journal asiatique* (avril 1852, p. 379, et 1861, p. 9) et par M. Gorguos dans son *Cours d'arabe vulgaire* (2ᵉ édit., Paris, 1857, p. 167). Leurs observations, qui se complètent, ont parfaitement déterminé les modifications que cette forme apporte au sens de l'idée exprimée par le verbe primitif actif; mais tous deux se sont mépris sur son caractère grammatical.

M. Cherbonneau y voit une altération de la 8ᵉ forme parce que, vraisemblablement trompé par une orthographe défectueuse, qui rend l'erreur très excusable, il a pris l'aoriste pour le prétérit : en effet, le *ya* pronominal de la 3ᵉ personne du masculin singulier de l'aoriste, à laquelle les verbes de cette forme sont le plus fréquemment employés, est souvent remplacé par un *hamza* dans l'orthographe populaire; ainsi اتّفهم pour إتفهم = يتفهم *ytĕfehem* «ceci se comprend; c'est intelligible».

Mais le déplacement du *ta* formatif qui, abandonnant son rang entre la première et la seconde radicale, aurait franchi cette première radicale pour venir se placer devant elle et de يفتعل faire يتفعل, n'est pas expliqué; et quant au redoublement dont M. Cherbonneau le dit être l'objet, il est loin d'être la règle générale. On ne le constate que devant des verbes ayant un *ta* pour première radicale, ce qui n'a rien d'anormal, et quelquefois au prétérit, après cet *alif prosthétique*, sans valeur grammaticale, dont les Maghrebins font un si abusif emploi et qui n'est autre chose que l'équivalent de l'*e muet* introduit par notre langage populaire devant nombre de mots. Ne dit-on pas chez nous : une tranche *ed'*melon, *ej'*peux pas, par *el'*chemin du haut, etc.? Cet *alif* favorise par-

fois, il est vrai, une réduplication, comme par exemple dans اسّكتوا *ĕssektòu*, qui est اسكتوا *ĕsktôu* «taisez-vous!». Mais ces faits, qui sont du domaine de la phonétique, ne peuvent être invoqués comme principes grammaticaux.

Tout ceci pût-il d'ailleurs demeurer sujet à controverse, que le seul examen du prétérit suffirait à dissiper toute incertitude. De très nombreux exemples établissent qu'il ne faut voir dans cette forme autre chose qu'un paradigme تفعل : تعزل *tĕʿazel* «il a été révoqué»; تقتل *tĕqetel* «il a été tué»; تكسر *tĕheser* «il s'est cassé [un membre]»; تكتب *tĕketeb* «il s'est inscrit [comme soldat], il s'est engagé», etc.

De son côté, M. Gorguos fait de تفعل une «5ᵉ forme allégée», c'est-à-dire privée du *chedda* de la seconde radicale. Mais les exemples mêmes qu'il donne à l'appui de son opinion démontrent qu'elle ne saurait être acceptée هدا الباب ما يتحل سي «cette porte ne «s'ouvre point»; قداش يتباع القمح «combien se vend le blé»». Si la racine est sourde, ajoute-t-il, le verbe est alors sourd à la 5ᵉ forme, ce qui n'a pas lieu à la 5ᵉ forme régulière (lisez littérale). Si le verbe est concave, la lettre faible se change en *alif* à l'aoriste.....» Si ces verbes étaient a la 5ᵉ forme, ils feraient, d'après la règle commune à la langue littéraire et au langage usuel, يتحلّل et يتبيّع. Or il nous reste, le *ta* initial supprimé, يحلّ et يباع, qui sont précisément les aoristes passifs de la première forme.

Si l'on considère enfin que les deux voix active et passive ne se distinguent dans la langue régulière que par des voyelles, et que dans le langage ces voyelles, considérablement assombries, tendent toutes vers un même son incolore *e muet*, on constate qu'il était impossible au langage de rendre le passif au moyen de la seule forme grammaticale فُعِل, et l'on s'explique comment il a été amené à recourir, pour y parvenir, à un procédé artificiel. Le *tâ*, qui caractérisait déjà des formes passives et réfléchies, s'offrait naturellement à lui; il en a fait le signe du passif populaire.

Il est surprenant que depuis l'époque déjà lointaine où ces deux savants publiaient leurs consciencieuses et intéressantes observations, cette forme, cependant très usitée, n'ait attiré l'attention d'aucun arabisant algérien et ait été laissée dans un oubli profond: car on n'apprendra pas sans étonnement que les nombreuses méthodes pour l'étude de l'arabe parlé mises à la disposition du public n'en font absolument pas mention. Un seul auteur en parle très super-

ficiellement et encore y voit-il, à l'imitation de M. Gorguos, une 5e forme altérée. Il serait désirable que cette lacune fût comblée.

V. 34. Les nécessités de la rime ont forcé l'auteur à transformer غبوب, pl. de غيبة «propos désobligeant, médisance», en غبوم. On a déjà vu (II, vers 2 et 3) que l'on peut faire rimer deux sifflantes *ṣâd* et *sýn*, ici, c'est entre deux labiales *bâ* et *mým* que s'est faite la permutation.

V. 61. فيهم est devenu فاهم pour la rime.

V. 69. غنب «critiquer, blâmer, censurer, médire», qui est dans le langage un verbe trilitère régulier, semble avoir été formé de اغتاب (VIII, de غاب f. i.), qui a le même sens. Il ne faut pas perdre de vue, cependant, que عتب a une signification identique et que le ع et le غ ou permutent ou sont employés simultanément.

V. 79. نشنهاهم est pour نشنهيهم.

V. 86. سلامالا, lisez *sĕlâmălla*, par suite de l'insertion du *noûn* du *tanouyn* dans le *lâm* de *lâ*.

ERRATA.

P. 475, l. 1, au lieu de ص, ؛, lire ص, ؛.
P. 477, l. 9, au lieu de ملك, lire ملك.
P. 499, l. 8, au lieu de بسة, lire رايسة.
P. 520, l. 10, au lieu de تدلال, lire ادلال.
P. 128, l. 10, au lieu de حابوه, lire جابوه.
P. 137, av.-dern. l., au lieu de يغعك, lire يفعك.

NOTE
SUR QUATRE SYSTÈMES TURCS
DE
NOTATION NUMÉRIQUE SECRÈTE,

PAR

M. J. A. DECOURDEMANCHE.

Chez les Turcs, il a été usé de la cryptographie avec une abondance particulière. Les manuscrits mathématiques, médicaux ou relatifs aux sciences occultes, composés ou traduits par des Ottomans, fourmillent d'alphabets et de systèmes numériques secrets. Pour les constituer, les Turcs ont mis à contribution tous les alphabets dont ils ont pu avoir connaissance. Ils les ont, le plus souvent, utilisés dans la forme où ils les rencontraient, mais parfois ils les ont modifiés ou transformés, sinon volontairement, du moins par la dégénérescence graduelle inhérente à la reproduction par voie de copies successives.

Une opinion généralement admise est que les Mu-

sulmans ignorent et ont toujours ignoré les écritures anté-islamiques. C'est peut-être là une erreur. Citons un exemple.

Dans la séance de l'Institut égyptien du 24 décembre 1880, sous le titre de : *Le Blason chez les princes musulmans de l'Égypte et de la Syrie*, M. Edward Thomas Rogers-bey a fait, à cette société, une communication, d'où il résulte que :

1° Les divers souverains de l'Égypte et leurs principaux officiers, depuis les Ayoubites jusqu'aux derniers sultans mamelouks, ont eu chacun un blason nommé رنك, au pluriel رنوك, du mot persan رنك « couleur ».

2° Nombre de ces blasons souverains portent des caractères hiéroglyphiques, dont les plus fréquents sont 𓇳𓎟 𓈇𓈇, qui représentent les mots *Ra neb teta* « Soleil des deux horizons ». C'est là un titre vraiment royal dont il serait invraisemblable de supposer le choix comme né d'un pur hasard.

Sans insister sur cet exemple, il laisse à penser qu'on pourrait retrouver des alphabets anciens parmi ceux employés, chez les peuples musulmans, à des usages cryptographiques.

En tous cas, la reproduction de cryptogrammes turcs aurait toujours une utilité : celle de faciliter la lecture de certains manuscrits.

Nous n'entreprendrons pas, dans la présente note, une étude d'ensemble sur les systèmes ottomans

d'écriture secrète; nous nous bornerons, pour restreindre notre sujet, aux notations numériques et, parmi ces dernières, à celles militaires.

Il s'en présente quatre principales.

PREMIER SYSTÈME.

Il consiste à représenter les neuf chiffres, autres que le zéro, par autant de signes; ce sont là les unités. Puis un zéro, sous la forme d'un petit cercle, est joint à chacun des signes des monades pour former les décades; un second zéro joint constitue les centuries et un troisième les chiliades.

Voici ces signes :

1000	100	10	1
2000	200	20	2
3000	300	30	3
4000	400	40	4
5000	500	50	5
6000	600	60	6
7000	700	70	7
8000	800	80	8
9000	900	90	9

Cette numération est dénommée كوتكلو *keutuklu*, du mot كوتك « registre », plus spécialement « sommier ». Elle était employée surtout pour dresser les rôles des résultats de la levée d'hommes appelée دوشرمه *devchurmé* « la presse », opérée sur les jeunes gens chrétiens pour le recrutement.

Parfois une variation se produit dans la forme des signes reproduits plus haut : le petit cercle est remplacé par un trait, ajouté à la hampe du signe, soit à droite soit à gauche. Ainsi l'on écrit toujours *un* par I, mais *dix* est 1 ou ⊦, *trois* 7 devient ⁊ *trente*, et *quatre* Γ devient Γ *quarante*.

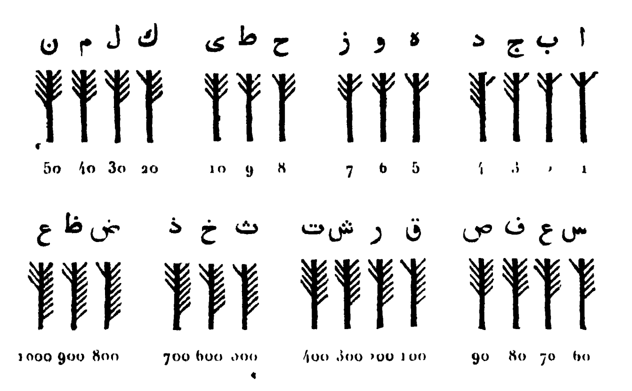
SECOND SYSTÈME.

Ce mode de numération est fondé sur l'*aboudjed* شرقى, ou oriental, lequel, comme on le sait, est divisé en huit mots techniques, ainsi disposés :

ابجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ

Dans le système dont nous parlons, on ajoute, à une hampe, un trait à droite pour les chiffres-lettres qui sont tirés du premier mot, deux traits pour ceux issus du deuxième mot, en continuant ainsi jusqu'à huit traits à droite pour le huitième mot. A gauche on trace un trait pour la première lettre du mot, deux pour la seconde, etc.

Par suite, le système complet se présente comme suit :



Indifféremment, les traits ajoutés à la hampe sont tracés descendants ou ascendants.

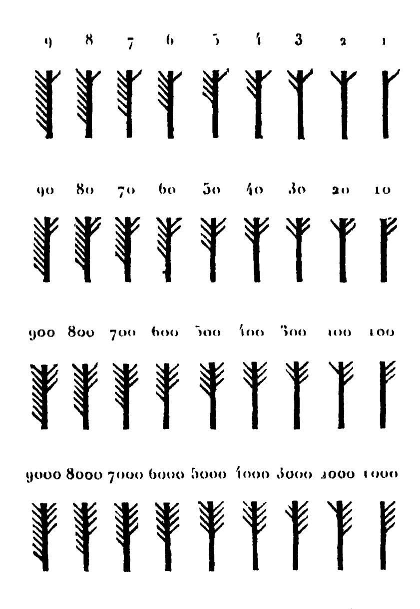
Ce système, à la fois numérique et alphabétique, c'est-à-dire utilisé à écrire tantôt des nombres, tantôt des mots, — les signes ont alors la valeur phonétique des lettres qu'ils représentent —, est dénommé اوردوى *ordou* « de l'armée ». Comme valeur numérique, il servait surtout dans les états d'effectifs.

Quand il s'agissait, dans ces états, d'exprimer des nombres relatifs, non plus au personnel, mais à la comptabilité matières : vivres, fournitures, équipement, etc., il prenait la dénomination technique de اوردوى شيلو *ordouï cheilu* « des choses de l'armée », et subissait alors une transformation.

Comme précédemment, une hampe est tracée mais, à droite, est ajouté un trait pour les unités,

deux traits pour les dizaines, trois pour les centaines, quatre pour les milliers. Ensuite un trait est ajouté à gauche pour signifier 2, deux pour 3, pour ainsi continuer jusqu'à 9, qui comprend huit traits; les traits ou barbes vont, *ad libitum*, de bas en haut ou de haut en bas.

La notation précédente, ainsi transformée, se présente avec les formes suivantes :



Si les deux notations sont employées concurremment, la première avec une valeur alphabétique, la seconde avec une valeur numérique, les barbes de l'une sont tracées du haut vers le bas et celles de l'autre de bas en haut.

On remarquera certainement l'intérêt présenté par la double transformation linéraire ci-dessus, de nature à aider à l'explication d'autres systèmes linéaires, alphabétiques ou numériques, absolument étrangers aux Musulmans.

Il ne serait pas impossible, par exemple, que l'alphabet ogam, qui a coexisté avec l'alphabet runique et se trouve constitué par des traits placés à droite, à gauche ou au travers d'une hampe, soit la transformation linéaire d'un alphabet relié au système général issu des lettres phéniciennes.

Si l'on veut bien se reporter dans l'*Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, par Philippe Berger (Paris, in-4°, 1891), au chapitre consacré à l'écriture ogamique, — notamment p. 345, l. 15 à p. 346, l. 6, — on pourra démontrer que les trois formations linéaires ogamiques données pour le mot *korvi*, cité comme exemple, sont constituées par la transformation, — d'après un procédé absolument identique à celui du système turc, décrit plus haut, — de l'alphabet runique, préalablement divisé en trois sections de huit lettres chacune. Cette constatation est de nature à faciliter la transcription, en lettres runiques, de certaines inscriptions ogamiques, linéaires ou constituées par des points.

TROISIÈME SYSTÈME.

Il s'agit ici d'une numération appelée دمغلو *damgalu*, c'est-à-dire « de contrôle » ou « de poinçonnage ».

Elle était employée surtout à marquer les objets d'équipement militaire. Mais, notamment dans la marine de guerre, elle était, de plus, utilisée à la fois comme écriture de numération et comme écriture cryptographique. Selon qu'il s'agissait de la marine ou de l'armée, la notation prenait les formes ci-après, toutes composées de traits et de points, au nombre de quatre éléments :

ع	س	ن	م	ل	ك	ی	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا	
																marine
																armée
70	60	50	40	30	20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	valeur

A ce point, les seize combinaisons à tirer de la variation de quatre éléments étant épuisées, douze autres sont constituées en reprenant les douze premières formes : on les souscrit d'un ٢ quand la base du signe est un trait, d'un ب non ponctué quand cette base est un point. Parfois, cependant, on souscrit d'un ٢ quand la tête est un trait; ce détail est laissé à la fantaisie du copiste. Ainsi l'on a :

غ	ظ	ص	ذ	ح	ث	ت	ش	ر	ق	ص	ف	
٢	ب	٢	٢	٢	ب	ب	ب	٢	٢	ب	٢	marine
٢	ب	ب	ب	٢	ب	ب	٢	٢	٢	ب	٢	armée
1000	900	800	700	600	500	400	300	200	100	90	80	valeur

Dans la pratique, les marques se modifiaient sou-

vent par un resserrement sur la gauche, qui faisait toucher, par leur extrémité gauche, les barres ou traits du signe. Alors les points se trouvaient placés soit entre, soit contre les barres. Souvent aussi la figure angulaire ainsi formée a sa pointe en haut.

Ainsi étaient constitués les غنا ou guidons régimentaires, où les barres étaient représentées par des cordes de passementerie et les points par des cordelettes plus courtes, terminées par un gros nœud. Ces غنا indiquaient ainsi, en signes دمغلو, le numéro du régiment. Ils étaient formés de cordes et de cordelettes de couleurs variées, mais non choisies au hasard, car chaque couleur avait une signification en quelque sorte héraldique. Les ortas شتربان avaient, dans leur غنا, une corde ou cordelette rouge; les ortas خاصّكى en avaient une verte, les سكبان en avaient une jaune.

Ainsi le système دمغلو en arrive à ressembler, par certains côtés, aux Quippos péruviens, dont parle M. Philippe Berger dans son ouvrage déjà cité, ch. I.

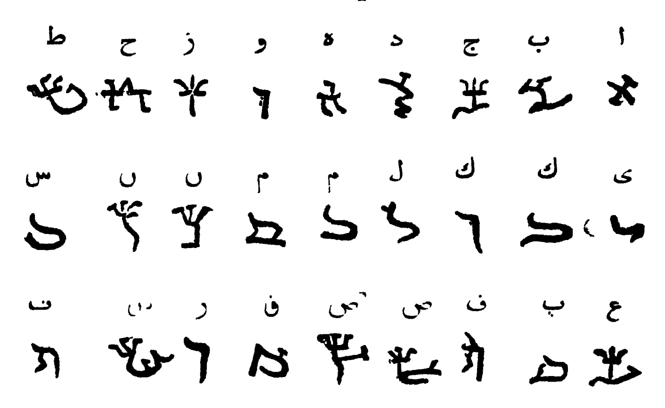
Selon toute apparence, la notation دمغلو est issue d'un alphabet de seize lettres seulement.

Les noms des mois sont exprimés comme suit dans ce système : Moharrem, ⌶÷; Sefer, ≡; Rébi el ewel, ≑; Rébi el akher, ÷; Djemazi el ewel, ⫟; Djemazi el akher, ∸; Redjeb, ≣; Chabân, ≐≐; Ramazan, ☰; Chewal, ∺; Zoul-Qadé, ⩧; enfin Zoulédjé, ≟.

QUATRIÈME SYSTÈME.

Usité comme numération et comme écriture secrète, ce système était employé surtout en Égypte, en Syrie et sur les côtes barbaresques; les traités arithmétiques turcs le nomment مسرلو « égyptien », ceux égyptiens l'appellent شامی ou شامسی « syrien », enfin les documents syriens, تدمری « de Palmyre ». Je ne vois pas d'autre traduction possible pour ce dernier mot.

Voici les formes de cet alphabet :



Les secondes formes d'une même lettre sont celles finales, sauf pour ڽ, dont la première forme équivaut à پ.

Il n'y avait là que les vingt-deux lettres fondamentales mais, comme le disent explicitement les auteurs

turcs, il en a été ajouté six autres pour compléter et la correspondance avec l'alphabet arabe et la numération de 1 à 1,000. Voici ces six lettres :



Ce système a été utilisé jusqu'en des temps très voisins du nôtre; donnons un exemple.

En 1869, en vue de faire établir pour nos officiers une comparaison entre l'expédition avortée de Charles III d'Espagne contre Alger et l'expédition française de 1830, le Ministère de la guerre fit venir d'Afrique à Paris l'original, en turc, du rapport militaire de la Régence d'Alger à la Porte sur l'expédition de Charles III. Ce document fut confié à un interprète militaire chargé de le résumer.

Le manuscrit, que j'ai vu alors, portait le timbre d'une bibliothèque d'Alger. Après toute une liasse de comptabilité venait le rapport de la Régence. Aux annexes justificatives, placées à la suite, figurait, entre autres pièces, une longue lettre d'espion tracée en espagnol dans le caractère hébraïque dit خط البراوات. La signature était formée au moyen de l'alphabet *tadmouri* et portait (nous employons pour la transcrire l'alphabet turc) :

فليپ رابنا يوسوف بن عزر ناسيدو ان غراناتا

Felipe, rabbina Iousouf ben Azer, nacido en Grenada.

Ensuite venait, sur des feuilles de tous points identiques au papier de la lettre, un état détaillé des forces espagnoles de terre et de mer, écrit en caractère *tadmouri*. Comme cet état se trouvait reproduit ligne pour ligne et en caractères turcs usuels dans le rapport de la Régence, il me fut facile de me rendre compte de la valeur de chacun des signes du *tadmouri*.

A titre d'échantillon, voici la reproduction, en lettres arabes, de la première ligne de l'état de forces fourni par l'espion, soit pour l'armée, soit pour la marine :

« Regimento (del) Rey, 185 (hommes) » راجا منطورابعنه (armée);

« *El Velasco*, 70 (canons) » الولاسعوع (marine).

Depuis lors je me suis trouvé avoir un exemplaire de l'ouvrage turc de lexicographie intitulé : الدرر المنتخبات المنثوره و اصلاح الغلطات المشهوره communément dénommé *Galathatı Méchouhré*, imprimé à Constantinople en 1251. Il contient, de la page 337 à la page 360, toute une série d'alphabets, en clair ou cryptographiques, européens ou orientaux. D'après cet ouvrage, où se retrouvent la plupart des notations données dans la présente note, nous avons reproduit plus haut le *tadmouri*; l'invention de ce caractère y est attribuée au prophète Moïse, celle de l'alphabet grec à Jésus, celle de l'arménien à Daniel, et celle du latin à Isaac. Inutile d'insister.

DE L'ABOUDJED SÉGUIR.

Ne quittons pas les notations numériques sans donner l'*aboudjed séguir* des mathématiciens turcs, lequel (comme le système sanscrit fourni par Pihan, p. 16 de son *Exposé des signes de numération usités chez les peuples orientaux*) sert à la fois et à calculer et à composer des expressions techniques et mnémoniques pour les nombres compliqués. Voici cet *aboudjed :*

س	ن	م	ل	ك	ى	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
0	2	4	6	8	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

ع	ظ	ذ	ح	ث	ت	ش	ر	ف	ص	ع
4	8	4	0	8	4	0	8	4	6	8

On remarquera l'abondance avec laquelle les chiffres 4 et 8 sont représentés dans cet *aboudjed;* ils s'y présentent six fois chacun. Cela s'explique. L'*aboudjed séguir* est employé surtout au calcul des fractions, où les quarts et les huitièmes se présentent avec une fréquence particulière. Grâce à la variété des lettres susceptibles de représenter *quatre* et *huit*, la notation des quarts et des huitièmes est spécialement simplifiée. Ainsi des expressions comme 1/4 A et 1/4 B se rencontrent très souvent dans le calcul des angles. Pour exprimer d'un seul signe le diviseur 4 et la concrétante A, le calculateur oriental écrira simplement la lettre د, qui est la première forme

de 4. De même, pour rendre avec un seul caractère 4 et B, il emploiera la lettre م, soit la seconde forme de 4.

Notons que les mathématiciens musulmans nomment d'ordinaire le zéro ساقط *saqith* ou manque. Il prend toutefois le nom de زهرا ou زهره *zehra* ou *zehré* quand il s'agit de la division, — particulièrement de la division planétaire —, et que le reste est zéro. Alors le nombre dont il s'agit est considéré comme s'appliquant à *zehra* ou *zehré* soit à la planète Vénus, car tel est le second sens de *zehra* ou *zehré*, dont le premier est brillant et paraît s'appliquer parfaitement à une opération de résultat absolument satisfaisant comme est celle sans reste. Il s'agit vraisemblablement là d'un calembourg.

Soit, par exemple, le nombre planétaire 98, à diviser par 14; le dividende sera 7 et le reste zéro. C'est ce zéro, indicatif de l'absence de reste à la division, qui prend le nom de *zehra*. Il y a là une nuance de signification avec le ساقط, zéro qui joue le rôle de chiffre de position, comme dans 10 ou 204, et n'est pas alors dénué de valeur numérique.

LE BODHISATTVA

ET LA FAMILLE DE TIGRES,

PAR

M. L. FEER.

Dans sa *Grammaire mongole*, publiée à Saint-Pétersbourg, en 1831, I.-J. Schmidt donnait, comme « Exercices de lecture » (p. 128-176), deux récits mongols de l'épisode du Bodhisattva livrant son corps en pâture à une tigresse affamée, pour sauver les petits qu'elle venait de mettre bas et était sur le point de dévorer. C'est, je pense, la première fois qu'on entendit parler, en Europe, de cet exploit du futur Buddha, et peut-être n'eut-il pas alors tout le succès qu'il aurait pu obtenir, s'il avait été imprimé ailleurs que dans une grammaire, et dans la grammaire d'une langue qui n'a jamais compté un bien grand nombre d'amateurs.

Depuis, différents auteurs, Schmidt lui-même, sont revenus sur ce sujet dans des publications, traductions, analyses de textes sanscrits, tibétains, chinois; de sorte que cette manifestation de la pitié du Buddha pour tous les êtres est devenue célèbre. Néanmoins on ne la connaît qu'en bloc; les détails,

qui varient plus ou moins avec les divers récits, sont généralement ignorés. Il me paraît utile et intéressant de recueillir ces diverses données, de les rapprocher les unes des autres et de présenter ainsi un ensemble aussi complet que possible de cette curieuse légende.

1. Légende septentrionale.

Le premier point à signaler, c'est qu'elle nous est connue seulement par des textes sanscrits, tibétains, mongols, chinois. Ni le Jâtaka pâli, ni le Cariya-pitaka (très semblable par son étendue et sa composition au Jâtaka-mâlâ sanscrit où notre épisode se trouve) ne nous en disent rien. Il ne paraît pas impossible qu'on la découvre dans quelque recueil méridional inconnu ou imparfaitement exploré. Mais cela est peu probable ; car l'épisode a trop d'importance et frappe trop l'esprit pour ne pas avoir trouvé place dans les principaux écrits de la littérature du Sud, si cette littérature l'a vraiment accueilli. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est spécial à la littérature bouddhique du Nord [1].

2. Ouvrages où elle se trouve.

Notre légende se trouve dans deux ouvrages du Kandjour, le *Damamûko* ou *Dzañ-lun* (Mdo xxviii)

[1] Le fait a déjà été signalé par M. Speyer, dans une note de sa traduction anglaise du Jâtaka-mâlâ.

et le *Suvarṇa-prabhâsa* (Rgyud XII), ainsi que dans deux ouvrages non canoniques, le Jâtaka-mâlâ et l'Avadâna-Kalpalatâ. Enfin Hiouen-Thsang et son biographe en font mention. Voilà donc cinq sources pour l'étude de cet épisode.

Les textes non canoniques forment un groupe à part. Ils sont très sobres de détails : la partie narrative y est réduite à fort peu de chose, tandis que les réflexions de l'auteur et du héros, l'éloge de son sacrifice, l'élément sentencieux, laudatif, admiratif, en un mot, prend presque toute la place. C'est par cet épisode que commence le Jâtaka-mâlâ, dont M. Kern, de Leyde, a publié le texte[1], et M. Speyer, de Groningue, une traduction anglaise; on ne connaît pas de version tibétaine de ce recueil. L'Avadâna-Kalpalatâ, dont il existe une traduction tibétaine que publie actuellement, avec le texte sanscrit, la *Bibliotheca Indica,* mentionne en un çloka notre légende dans son premier pallava et la raconte tout au long dans la deuxième partie du 51e. M. Speyer en a fait la remarque et a comparé sommairement le récit de l'Av.-Kalp. avec celui du Jât.-M. dans la note déjà citée, mise à la fin du premier récit du Jât.-M., dans sa traduction de cet ouvrage.

Des deux ouvrages canoniques le *Dzaṅ-lun* est bien connu par la publication du texte tibétain et de la traduction allemande (*Der Weise und der Thor*)

[1] Vol. I de la *Harward Oriental Series*, publiée par les soins de M. Lanman de l'Université Harward à Cambridge (États-Unis).

que Schmidt en a données en 1843 ; c'est à la version mongole de ce recueil qu'est emprunté le premier des deux récits imprimés dans sa grammaire en 1831. L'original indien semble perdu, et la traduction tibétaine paraît même avoir été faite sur une version chinoise[1]. Le second récit inséré dans la *Grammaire mongole* de Schmidt est extrait du *Suvarṇa-prabhâsa*, un des neuf Dharmas du Népâl, sur lequel nous avons une courte notice de Wassilief[2] et surtout une analyse très complète, chapitre par chapitre, de Burnouf[3]. Cet ouvrage présente des particularités qui nous contraignent de nous y arrêun instant.

3. Le Suvarṇa-prabhâsa.

« On doit tenir pour certain, dit Burnouf, qu'il y a deux rédactions de cet ouvrage. » Avons-nous en sanscrit ces « deux rédactions »? J'en doute beaucoup. Il existe huit copies du *Suv.-pr.*, dont six proviennent de Hodgson et se trouvent, trois à Paris, deux à Calcutta, une à Londres; deux autres, rapportées du Népâl par M. D. Wright sont à Cambridge. Les trois manuscrits de Paris (Soc. Asiat.; Burnouf, 82 et 131), de 120 feuillets chacun[4],

[1] Le n° 1322 de Bunyiu Nanjio, *Hien yu in-youen-king* (Cat. de Beal, p. 85), est une traduction de cet ouvrage; il n'est pas à ma portée.

[2] *Der Buddhismus*, etc. *Allgemeine Uebersicht*, p. 153.

[3] *Introduction*, etc., p. 471-477 (réimpression).

[4] Le manuscrit de la Société asiatique en a en réalité 121, deux feuillets portant le n° 115.

nous donnent le même texte découpé en 20 chapitres. La table des chapitres du manuscrit de Londres (Asiat. Soc.), donnée par MM. Cowell et Eggeling[1], celle des manuscrits de Cambridge (Add. 875 et 1342[2]), donnée par M. Bendall, concordent entre elles et avec celles des manuscrits de Paris. Tout porte à croire que ces six manuscrits, ayant d'ailleurs le même titre : *Suvarṇaprabhâsottamasûtrendrarâja*, reproduisent un seul et même texte. Je ne puis rien dire des manuscrits de Calcutta; mais je pense qu'ils ne diffèrent pas des précédents, les manuscrits qui viennent de Hodgson paraissant dériver tous d'une seule et même copie. Il serait cependant bon de s'assurer si les huit manuscrits appartiennent bien tous à la même « rédaction ».

En tibétain les « deux rédactions » existent; elles remplissent le volume XII du Rgyud. La première, donnée comme traduite du chinois, compte 31 chapitres et occupe les folios 1-208; la seconde, de 29 chapitres, occupe les folios 208-385, soit 177 folios, une trentaine de folios et deux chapitres de moins que la précédente. Il est évident, à première vue, que nous nous trouvons en presence de deux textes distincts. Les matières traitées sont les mêmes, les titres des chapitres coïncident en général, quoique plus longs dans la première version. Mais le dualisme est manifeste. La seconde version a le même

[1] *Asiatic Journal*, vol. III (new series).

[2] *Catalogue of the Buddhist skr. mss in the University library*; Cambridge, 1883.

titre sanscrit que les manuscrits de Cambridge, Londres et Paris cités plus haut; mais le texte tibétain est loin de correspondre exactement au sanscrit. On en verra des preuves.

Le Tripitaka chinois nous offre trois versions distinctes, numérotées 126, 127; 130 dans le Catalogue de Bunyiu Nanjio[1]. Le n° 126, qui remplit 194 feuillets, a 31 chapitres comme la première version tibétaine dont il paraît être l'original; il a aussi le même titre : *Kin-kwang-ming-tsouï-ching-wang-king*[2] (Suvarna-prabhâsa-uttama-vijaya-râja-sûtra). La plupart des chapitres correspondent par leur titre à cette première version tibétaine. Le n° 127, intitulé simplement *Kin-kwang-ming-king* (Suvarṇa-prabhâsa-sûtra) n'a que 96 feuillets et 18 chapitres, ce qui le rapproche du texte sanscrit; il paraît correspondre à la seconde version tibétaine comme le 126 à la première, et avec aussi peu d'exactitude. Le n° 130, ayant le même titre que 127, précédé seulement des mots *Ho-po*, semble tenir le milieu entre 126 et 127; il occupe 165 feuillets et se compose de 24 chapitres, dont 18 (les n°s 1, 2, 4, 7, 8, 10, 12-23) concordent par leur texte comme par leurs titres, avec les 18 du n° 127. On remarque seulement quelques va-

[1] Ces n^os^, 126, 127, 130 sont représentés, à la Bibliothèque nationale, par les n°s 3831, 3832, 3833 du Nouveau fonds chinois.

[2] Le titre chinois transcrit dans le Kandjour et reproduit par Csoma, est fautif. Je le rectifie comme suit : *Ta-çiṅ* (grand véhicule) *kin-kwan-miṅ-dzvi-çiṅ-waṅ-kiṅ*.

riantes dans le texte et le développement de certains chapitres; ainsi le septième de 127 n'a que sept lignes qui, dans son correspondant, le douzième de 130, sont suivies de beaucoup d'autres lignes jusqu'à remplir cinq feuillets. Les chapitres 3, 5, 6, 9, 11, 24 de 130 sont ajoutés : 130 ne serait donc que 127 complété et augmenté. Bunyiu Nanjio nous le fait entendre en disant que 130 est une compilation, faite par Pao-Kweï et Jñânagupta, de trois traductions incomplètes : celles de Dharmaraxa (le n° 127) « la plus populaire en Chine », — de Paramârtha, qui comptait 22 chapitres, — de Yaçogupta, qui en comptait 20. De là vient sans doute la présence des mots *Ho-po* (parties réunies ?) en tête du titre de 130. Bunyiu Nanjio ajoute que les traductions de Paramârtha et de Yaçogupta « n'ont plus d'existence indépendante »; il n'en subsisterait donc que ce que nous ont conservé les compilateurs de 130.

Pour le sujet qui nous occupe, il n'y a pas de différence à faire entre 127 et 130; c'est, à quelques variantes près, un seul et même texte que je désigne par le chiffre combiné 127-30.

Les « deux rédactions » doivent exister en mongol comme en tibétain; mais je ne sais rien de positif à cet égard. Tout ce que je puis dire, c'est que le texte donné par Schmidt dans sa grammaire correspond à la première version tibétaine; et, cependant, j'ai noté sur plus d'un point des différences.

L'épisode qui fait l'objet de la présente étude forme le 19e chapitre du texte sanscrit intitulé *Vyâghrî-parivartta* (chapitre de la Tigresse), — le 26e chapitre des deux versions tibétaines intitulé [*Stag-mo-la*] *lus yongs-su btan-va* « abandon du corps [à une tigresse] », *stag-mo la* ne se trouvant que dans la première rédaction; — enfin le 26e chapitre de 126 chinois, le 17e de 127, et le 22e de 130, sous le titre commun *che chin* « abandonner le corps ». Nous avons donc ici, en réunissant, comme il a été dit, 127 et 130 chinois, et en ajoutant le mongol, six versions de notre épisode. Mais il se trouve qu'il y en a douze en réalité, parce que chacun de ces chapitres nous donne un double récit. D'après l'usage, le second récit doit être versifié; et il en est ainsi dans le tibétain, le chinois et le mongol; mais dans le sanscrit, à part une *gâthâ*, qui s'intercale entre les deux récits, comme pour servir de conclusion au premier et d'introduction au second, je ne découvre dans le second récit aucune trace de versification. Les deux récits de chaque chapitre des diverses versions sont notablement différents l'un de l'autre, de même que les chapitres de ces versions le sont entre eux; et nos douze récits, malgré une teinte uniforme et un air de famille frappant, se distinguent tous par quelques particularités qui leur sont propres.

4. Le Dzaṅ-lun.

Le *Dzaṅ-lun* est loin de présenter une complication semblable à celle du *Suv.-pr.* Le récit, sans être aussi exubérant, y est très suffisamment développé. Il est double, lui aussi, mais tout autrement que dans les autres textes; car il a ceci de spécial et de caractéristique d'être un Jâtaka en règle. Notre épisode est, du reste, un véritable Jâtaka; et les Jâtakas, on le sait, se composent essentiellement d'un récit du temps présent, d'un récit du temps passé fait à propos de l'autre, plus d'un Samodhâna donnant l'identification des héros de l'une et l'autre histoire. Le *Dzaṅ-lun*, étant un recueil d'Avadânas, genre d'écrits apparenté de très près aux Jâtakas, remplit, et remplit seul, cette condition. Le *Suv.-pr.* qui est un Sûtra, et non un Avadâna, ne nous donne pas de récit du temps présent; et cependant il conclut par un Samodhâna très complexe, mis à la suite de son second récit; car le premier se termine par la simple identification du héros de l'épisode avec le Buddha. C'est par ce même Samodhâna, très simple, que concluent les deux textes non canoniques qui ne voient rien en dehors du futur Buddha.

5. Récapitulation des sources.

En récapitulant les diverses versions de notre épisode, nous en trouvons douze fournies par le *Suv.*-

pr., une par le *Dz.-l.*, deux par des ouvrages non canoniques, deux par Hiouen-Thsang et son biographe, au total : 17. Notre intention n'est pas de faire une comparaison minutieuse et complète de ces nombreux textes. Nous nous bornerons à insister sur un certain nombre de points, en disant ce que les divers récits nous en apprennent.

6. Condition du Bodhisattva.

Les textes non canoniques font du Bodhisattva un brahmane de haut parage, né « dans une grande famille brahmanique » (*mahati brâhmaṇakule*), dit le *Jât. M.*, « fils d'un brahmane d'une famille riche et puissante..., honoré de tout le monde (*mahâçâlakulasya brâhmaṇasya putratâm yâtaḥ ... janasammataḥ*), dit l'*Av. Kalp.* Il renonça au monde et alla « orner (de sa présence) une forêt élevée » (*vanaprastham alaṁcakâra*), selon le *Jât. M.*, « s'en alla, jeune encore, dans le bois des mortifications » (*gatvâ sa yuvaiva tapovanam*), pour parler comme l'*Av. Kalp.*

Mais les textes canoniques et Hiouen-Thsang sont d'accord pour le présenter comme un fils de roi. Son père s'appelait *Mahâratha* « Grand char »; il avait deux frères, *Mahâ-praṇâda* « Grand bruit » et *Mahâdeva* « Grand dieu ». On ne donne pas le nom de sa mère, quoiqu'elle figure dans tous les récits et que sa douleur y soit longuement décrite; elle est simplement appelée « la reine » (*Devî*, en sanscrit;

Btsun-mo, en tibétain; *Khatun*, en mongol; *fou-jin*, *tai fou-jin*, en chinois).

Le Bodhisattva était le plus jeune des trois frères. Les textes ont généralement soin de noter que Mahâpraṇâda était l'aîné; Mahâdeva, le cadet; le Bodhisattva, le puîné; et ils les énumèrent habituellement dans cet ordre. Toutefois le second récit sanscrit met Mahâdeva avant Mahâ-praṇâda; et les seconds récits de chaque version citent en premier le Bodhisattva, le qualifiant même de prince royal, mais ils déclarent ensuite ou laissent entendre qu'il était en réalité le plus jeune. Tous les textes, sans le dire positivement, le présentent comme un enfant; et ses frères, quoique plus avancés en âge, n'étaient, semble-t-il, que des adolescents.

Les noms précités sont exactement traduits en tibétain, Mahâratha par *Çiṅ-rta-chen-po*, Mahâpraṇâda par *Sgra-chen-po*, Mahâdeva par *Lha-chen-po*. Le mongol ne traduit pas; il transcrit et donne pour le nom du frère aîné *Mahâ-nada* au lieu de Mahâpraṇâda. Les versions chinoises transcrivent ou traduisent, et font quelquefois l'un et l'autre; 127-30 transcrit le nom du roi par *Mo-ho-lo-t'o*, tant en vers qu'en prose, au contraire, 126 traduit par *Ta-tche*. Le nom de Mahâdeva est transcrit *Mo-ho-ti-po* dans la prose, et traduit *Ta-thien* dans les vers des deux versions. Mais, pour le frère aîné, ces versions donnent un autre nom que celui de Praṇâda.

Il est, en effet, appelé *Mo-ho-po-na-lo* dans les vers

de 127-30, ce qui suppose un sanscrit *Mahâ-praṇâla;* 126 le donne dans sa prose sous la forme *Mo-ho-po-lo*, à laquelle doit manquer le caractère *na;* mais, dans les vers de cette même version 126, on lit la traduction *Ta-kü*ᶜ. Or *kü*ᶜ[1] « canal, confluent » rend précisément le sanscrit *Praṇâla.* Il y avait donc pour le nom de Praṇâda, une variante Praṇâla, conservée par les versions chinoises, si toutefois les traducteurs chinois n'ont pas eux-mêmes, par inadvertance ou sciemment, altéré le nom[2].

Mais quel était le nom du Bodhisattva?

7. Nom du Bodhisattva.

L'*Av. Kalp.* lui donne celui de Satyavrata (voué à la vérité); le *Jât. M.* ne lui en donne aucun.

Dans le *Dz. l.*, il s'appelle *Sems-can chen-po*, traduction du nom bien connu *Mahâsattva* « Grand être » (chinois : *Mo-ho-sa-to*). Ce même nom lui est attribué par tous les textes du *Suv. pr.*, au moins comme qualificatif; c'est aussi celui qu'il a chez Hiouen-Thsang. Toutefois plusieurs versions du *Suv. pr.* lui donnent, avec plus ou moins de persistance, un autre nom qui varie dans chacune d'elles. Seules

[1] 渠.

[2] Ce nom se rencontre huit fois dans le Vyâghrî-parivartta; il est constamment écrit *Praṇâda* dans les trois manuscrits de Paris: Burn. 131 a une fois *Praçâda*. Jamais le *d* n'est remplacé par *l*.

la mongole et la chinoise 127-30 restent invariablement attachées au nom de Mahâsattva.

Voici comment s'exprime le *Suv. pr.* sanscrit au début de la seconde partie :

Mahâratho nâma babhûva râjâ... tasyâpi putro Mahâtyâgavanto nâmnâ mahâsattvavaro babhûva...

Il y eut un roi du nom de Mahâratha; il avait un fils nommé Mahâtyâgavanto, le meilleur des Grands êtres.

Dans cette phrase, Mahâsattva n'est qu'un qualificatif; le nom du personnage est bien *Mahâtyâgavanto* « doué du grand abandon », et cependant il ne reparaît plus dans la suite du récit où le héros est toujours appelé Mahâsattva. Le terme *Mahâtyâgavanto* se retrouve (avec le léger changement °*vantu*) dans le *Lalitavistara*[1], associé à *Sthâmavantu* comme qualificatif de Sutasoma (nom du Bodhisattva dans les jâtakas pâlis 525 et 537), et très exactement rendu dans la traduction tibétaine par *Gtoṅ-va-che-ldan*. Or, dans la phase du second *Suv. pr.* tibétain correspondant à la phrase sanscrite ci-dessus, ce même terme se retrouve, mais seulement comme qualificatif de Sñiṅ-stobs-chen-po, nom du Bodhisattva, que je crois pouvoir restituer en sanscrit sous la forme *Mahâkaruṇâbala* « qui a la force de la Grande compassion », prenant *sñiṅ* dans le sens de « compassion », quoiqu'il n'ait proprement cette significa-

[1] Édition de la *Bibliotheca Indica*, p. 199, dernière ligne.

tion que par l'adjonction du mot *rdje*. Voici, du reste, les padas tibétains correspondant à la phrase précitée avec l'équivalent sanscrit :

Çiñ-rta-chen-po-jes-byai rgyal-po-byuñ...
Mahâratho nâma râjâ babhûva...

De-la bu ni Gtoñ-va-che-ldan-pa...
tasyâpi putro Mahâtyâgavanto...

Sñiñ-stobs-che jes bya-va dam-pa yod...
Mahâkaruṇâbalo nâmnâ varo babhûva...

Mahâtyâgavanto et *varo* font ici le même office que *Mahâsattvavaro* dans la phrase sanscrite à laquelle correspondent les padas tibétains que je suppose en être la traduction, traduction très libre.

Le nom de *Sñiñ-stobs-chen-po* est constamment donné au Bodhisattva dans la seconde rédaction tibétaine, et celui de Mahâsattva semble en être banni. Il paraît cependant une fois dans la partie versifiée : un ministre, venant rapporter au roi ce qui s'est passé, désigne le Bodhisattva par le nom, ou plutôt par le qualificatif de *Sems-can chen-po* « Grand être ».

Le premier *Suv. pr.* tibétain, dans le passage de sa partie versifiée correspondant à la phrase sanscrite qui nous occupe, donne au Bodhisattva un autre nom qui, de même que Mahâtyâgavanto, ne reparaît pas; c'est celui de *Dpa-vo* « héros » (skr. *Vîra*). Or l'équivalent chinois de ce terme se trouve dans 126; et, comme il y a là trois padas chinois s'adap-

tant parfaitement à trois padas tibétains, — qui doivent en être la traduction, — je les reproduis ici en chinois et en tibétain, avec la restitution hypothétique de l'original sanscrit que nous n'avons pas :

KWE WANG MING TA-TCHE...
Yul-bdag Çiñ-rta jes bya va...
Deceçvaro Mahâratho nâma...

WANG-TSEU MING YOUNG-MOUNG...
Rgyal-bu Dpah-vo jes bya-va...
Kumâro Vîro nâma...

TCHANG CHI SIN WOU-LIN...
rtag-par sbyin-gtoñ ser-sna-med...
Nityaṁ dânatyâgo (?) vimatsaraḥ...

Dpah-vo est, je n'en doute pas, la traduction de YOUNG-MOUNG, qui se trouve ainsi être celle de Vîra. Mais, est-ce bien Vîra qui était dans l'original indien? Le composé chinois *Young*[1] « brave, courageux », *moung*[2] « sévère, cruel », peut, sans doute, être la traduction de Vîra; mais, il peut aussi être celle de *Sñiñ stobs*, si nous prenons *Sñiñ* dans le sens de « cœur, courage »; ce qui nous amènerait à remonter de *Sñiñ-stobs-chen-po* à un composé sanscrit tel que *Mahâhṛdayabala*. Dans ce cas, les deux termes tibétains *Dpah-vo* et *Sñiñ-stobs-chen-po* seraient deux équivalents d'un nom sanscrit que nous ne pouvons restituer avec certitude, mais qui exprimerait le cou-

rage, un courage extraordinaire, extravagant, plutôt que la compassion.

Je m'en tiens cependant à la restitution que j'ai proposée d'abord, parce que c'est la compassion qu'on veut surtout mettre en relief dans ce récit où le mot *karuṇâ* revient constamment dans des expressions telles que *Karuṇâmaya, Karuṇânidhi*. Je m'y sens d'autant plus autorisé que le mot *Mahakâruṇyabala* se trouve dans les textes, sans y être donné, il est vrai, comme nom propre. Dans le passage déjà cité du second récit sanscrit, le ministre qui vient annoncer au roi la triste nouvelle lui dit que le « meilleur des grands êtres » s'est fait dévorer par une tigresse « après avoir produit une grande force de compassion » (*mahaṁta*[*m*] *Kâruṇyabalaṁ janetvâ*); ce que la première rédaction tibétaine rend par :

Rgyal-po sems-can-chen-po-yis
Le prince royal Mahâsattva

thugs-rje chen-poi sems bskyed-de
ayant produit une pensée de grande compassion.

tandis qu'on lit dans la seconde rédaction :

Sñiṅ-rje chen-po-ldan-pai[1] *sems-bskyed-de*
ayant produit la pensée de celui qui possède la grande compassion.

En résumé, les textes canoniques nous donnent

[1] Je lis *ldan-pai* au lieu de *ldan-pas*.

trois noms pour le Bodhisattva : *Mahâsattva*, qui se trouve dans tous, même dans le second tibétain, soit comme nom, soit comme épithète; — *Mahâ-karuṇâbala* (original supposé de *Sñiñ-stobs-chen-po*), spécial au second tibétain; — *Vîra* (original supposé du tibétain *Dpa-vo* et du chinois *Young-moung*), fourni par le premier tibétain. La deuxième appellation, constamment répétée dans le second tibétain me paraît être le véritable nom; la troisième serait une sorte de variante. Quant au mot *Mahâsattva*, j'y vois un simple qualificatif, qui aurait fini par supplanter les autres dénominations et devenir un nom propre [1].

8. Circonstances de l'événement.

Au cours d'une promenade que le roi faisait avec ses femmes, ses ministres, ses enfants, — ceux-ci, s'écartant pour cueillir des fleurs, s'engagèrent dans un fourré où ils aperçurent une tigresse exténuée, affamée, sur le point de mourir ou de dévorer les petits qu'elle avait mis bas depuis plusieurs jours, dit le *Dz. l.*, depuis sept jours dit le *Suv. pr.* Le Bodhisattva questionna ses frères sur les moyens de sauver cette intéressante famille. Une fois renseigné, il les pria de continuer leur chemin disant qu'il ne tarderait pas à les rejoindre. Alors il se débarrassa de son vêtement de dessus qu'il accrocha aux branches

[1] On sait que le mot *Mahâsattva* accompagne souvent le terme *Bodhisattva* comme simple qualificatif.

d'un arbre; puis, après avoir fait un *pranidhâna* (vœu) pour la Bodhi, il « tomba devant la tigresse » (*vyâghryâ abhimukham prapatitaḥ*), dit le *Suv. pr.*; la traduction tibétaine et le *Dz. l.* disent : « il se coucha » (*ñal*). Mais la bête était trop faible pour saisir la proie qui s'offrait à elle, il se releva donc et prit un éclat de bois « pointu », dit le *Dz. l.* tibétain, « sec » dit le mongol. D'après le *Suv. pr.*, il chercha d'abord une arme (*çastram*); n'en trouvant pas, il prit un « morceau de bambou », — de *pinuda*, dit la version mongole, — « extrêmement fort et vieux de cent ans » (*atibalâm varṣaçatikâm gṛhitvâ*), dit le *Suv. pr.* sanscrit, fidèlement traduit par la deuxième rédaction tibétaine; puis, se perçant la gorge, tomba devant la tigresse qui, ranimée par le sang coulant de la blessure, l'eut bientôt dévoré.

Ces détails sont puisés dans la première partie du chapitre du *Suv. pr.* qui raconte longuement cette histoire et concorde pour l'ensemble avec le *Dz. l.* La seconde partie ne la relate que très brièvement en trois ou quatre lignes, et cependant indique, plutôt qu'elle ne décrit, un autre procédé. Voici le texte sanscrit :

> ...Patitaçcâsit tadâ sa Mahârathasuto Mahâsattvaḥ... dṛṣṭvâ ca vyâghrîm xudhârttâṁ vyâghrasutamoxanârthaṁ karuṇâmaye patite...

> ...Et il tomba alors, le fils de Mahâratha, le grand être; et quand, pour avoir vu une tigresse tourmentée par la faim, celui qui était fait de compassion fut tombé pour sauver les petits tigres....

On nous dit deux fois qu'il « tomba ». Comment tomba-t-il? Il paraît que ce fut en se précipitant du haut d'une montagne. Je n'eusse jamais tiré ce sens de la phrase sanscrite ci-dessus; mais la traduction tibétaine, qui est loin d'être littérale, ne laisse aucun doute. On y lit :

thar-va bya-phyir sñiṅ-rdje-yis
mokṣanârtham karuṇayâ .

ri-ṇos gzar-va mchoṅs-pa
giri-parçva-prapâtât (?) patitaḥ

« Pour sauver (les petits tigres) par compassion, il sauta du haut de la montagne. »

Du reste, le texte sanscrit se commente lui-même dans la suite du récit; car le passage vraiment précieux, déjà plusieurs fois cité, dans lequel le ministre annonce au roi ce qui s'est passé, contient cette phrase : *patito Mahâsattvo giritaṭât* « Mahâsattva (ou le Grand être) tomba du sommet de la montagne », très exactement reproduite en tibétain par la phrase *ri-ṅos-gzar-nas-mchoṅs-pa*, qui n'est que la répétition de celle que nous avons donnée ci-dessus [1].

Il y a donc deux versions : d'après l'une, le Bodhisattva tombe devant la tigresse en se perçant la gorge avec une branche d'arbre; c'est celle du *Dz. l.* et de la première partie du chapitre du *Suv. pr.* sanscrit-tibétain. D'après le seconde, il se précipite

[1] La variante *Gzar-nas*, au lieu de *Gzar-va*, est plus correcte.

du haut d'une montagne de manière à tomber devant la tigresse; c'est celle de la seconde partie du chapitre du *Suv. pr.* sanscrit et de la seconde rédaction tibétaine.

Mais il existe une troisième version qui consiste à réunir les deux procédés : la blessure à la gorge et le saut du haut de la montagne. C'est la première rédaction tibétaine qui nous présente, dans sa partie versifiée, ce singulier amalgame. Je traduis les quatre padas qui se lisent au folio 199 (lignes 4-5) du volume XII du Rgyud :

> Étant monté au sommet de la montagne,
> il projeta son corps devant la tigresse affamée.
> Comme elle était exténuée au point d'être incapable de manger,
> avec un bambou il avait fait jaillir du sang de sa gorge.

La version mongole correspond à la seconde rédaction tibétaine; il n'y est toutefois pas dit qu'il « gravit » la montagne; il s'y trouvait et se précipita dans le vide.

Les versions chinoises offrent ce trait particulier que la blessure à la gorge n'y figure pas isolément, tandis que c'est le contraire pour le saut du haut de la montagne. C'est la version 127-30 qui nous présente l'épisode de cette double façon. On y lit, en effet, dans la partie en prose :

> Alors, se levant, il chercha une arme tout à l'entour. N'en trouvant pas, il se perça la gorge avec un bambou sec de ma

nière à faire jaillir le sang, et se précipita du haut de la montagne devant la tigresse.

et dans la partie versifiée :

> Alors, gravissant un lieu élevé,
> il se jeta devant la tigresse ;
> celle-ci, que la faim tourmentait,
> en profita(?) pour se lever et (le) dévorer.

La version 126, dans les vers comme dans la prose, mêle toujours les deux actes; mais, contrairement à 127-30, elle place la blessure à la gorge après le saut meurtrier et a soin d'accentuer l'invraisemblance de cette combinaison. Car elle dit, dans sa prose :

Alors il gravit une montagne élevée et se jeta à terre; puis il fit cette réflexion : « Actuellement, cette tigresse exténuée est trop faible pour pouvoir manger; je me lèverai donc et chercherai une arme. » N'en trouvant pas, il se perça la gorge avec un bambou sec et en fit sortir du sang à proximité du lieu où était la tigresse.

Les vers disent la même chose sous une forme plus brève et, par suite, moins choquante :

> Alors il se rendit sur le sommet d'une haute montagne
> et se précipita devant la tigresse affamée.
> La tigresse ne pouvant manger à cause de sa faiblesse,
> il se fit un trou à la gorge avec un bambou.

Les auteurs des textes non canoniques ont eu le bon esprit de ne pas *concilier* les deux versions;

mais ils se partagent. L'*Av. Kalp.* adopte la première, la saignée à la gorge :

> Dhyâtveti nyapatat vyâghryâḥ sa puraḥ karuṇânidhi
> galadraktam gale kṛtvâ xatam veṇuçalâkayâ.

> « Ces réflexions faites, il tomba devant la tigresse, ce trésor de compassion,
> « après avoir fait couler du sang de sa gorge par une blessure faite avec une branche de bambou. »

Il est à remarquer que, d'après ce texte, par un raffinement singulier, le Bodhisattva « donna son corps »[1] sept jours avant, et non après la mise bas de la tigresse, agissant ainsi non pour arracher des nouveau-nés à un péril imminent, mais pour sauver des êtres qui n'existaient pas encore d'un danger futur, deviné à l'avance.

Le *Jât. M.* nous donne l'autre version. De la forêt « élevée » où il se trouvait, le B. aperçut la tigresse dans une caverne (*girigahvare*), et il chargea son disciple Ajita, qui lui tenait compagnie, de chercher de la nourriture pour la pauvre bête. Ajita parti, il « lança son corps » (*tanum utsasarja*). Quand Ajita revint après d'inutiles recherches, il ne trouva plus son maître; mais en bas de la montagne la tigresse prenait son repas. Il vit, comprit et admira.

Quant à Hiouen-Thsang, il reproduit la version du Bodhisattva Mahâsattva « se perçant le corps avec un morceau de bambou desséché ».

[1] *Dattaṁ çarîraṁ;* vers 108 du premier Pallava de l'*Av. Kalp.* (cité par M. Speyer dans sa traduction du *Jât.-M.*, p. 7).

Je considère cette version, la saignée à la gorge, comme primitive. Le saut du haut de la montagne et, à plus forte raison, la conciliation des deux versions doivent être des inventions postérieures.

9. Découverte de l'événement.

Le B. avait accompli son sacrifice sans témoins. Dans le *Jât. M.*, il écarte son disciple; dans les textes canoniques, il écarte ses frères. Mais le tremblement de terre et les autres prodiges qui accompagnent son action la révèlent, et ses frères sont les premiers à découvrir ce qui s'est passé; seulement leur émotion est telle, qu'ils perdent connaissance. Ici il y a une série d'incidents dans le détail desquels je ne pourrais entrer sans grossir démesurément cette étude, et qui, d'ailleurs, ne tiennent pas spécialement au sujet que je traite. C'est le *Suv. pr.*, où ils sont plus nombreux dans la seconde partie du chapitre que dans la première, qui nous les fournit : car le récit du *Dz.-l.* est bien moins surchargé.

Je signalerai cependant, parmi tous ces détails, les rêves, visions, hallucinations de la mère du Bodhisattva au moment où le sacrifice se consomme. Ainsi ses trois fils lui apparurent comme trois petites colombes, dont la plus jeune fut ravie, presque entre ses bras, par un oiseau de proie; ce trait est le seul qui se trouve dans le *Dz.-l.* Le *Suv. pr.* ajoute, dans le premier récit, les « seins tranchés » (*Stanau*

chidyamânau), les « dents tombées » (*dantautpâtanam̃ cakriyamânam̃*); ce qui est remplacé, dans le second récit, par le « lait s'épanchant des mamelles » (*ubhâbhyâm stanamukhâbhyâm̃ xîram pramuktam*), des « piqûres sur tout le corps semblant produites par des aiguilles » (*sarvâṅgam. . . . . sûcibhir avabhidyamâna*). Tous les textes sont d'accord, si ce n'est que, d'après la seconde version tibétaine, le lait coulant des deux seins « se changeait en sang » (*o. ma. khrag. du byaṅ*) [1]. Le chinois 127-30 ne parle pas précisément de sang; on y lit : *kū-chi tchi tchou* « à chaque instant du jus s'en échappait ». Le mot employé *tchi*[2] désigne du « jus », du « jus de viande », et ne s'applique spécialement ni au sang ni au lait.

Toute cette partie de l'histoire manque dans les textes non canoniques, le B. y étant un solitaire qui n'a plus de famille et à qui personne ne s'intéresse.

10. Apparition du défunt et sépulture.

Le B. dévoré par la tigresse avait immédiatement repris naissance parmi les dieux et savait ce qui se

[1] Schmidt dit, dans sa traduction, que le lait « coulait en bouillonnant » (sprudelnd); mais je ne retrouve pas ce sens dans le texte. Kowalewski, qui cite la phrase comme un exemple, traduit : « le lait découlait des mamelons » (*Dict.*, p. 931); et les verbes mongols qui expriment l'action du lait *khulghorizu. . . tsuburibai* signifient littéralement « coulait en glissant », d'après le sens qui leur est attribué dans le Dictionnaire de Schmidt aussi bien que dans celui de Kowalewski.

[2] 汁.

passait sur la terre. Ses parents, sa famille, tout le peuple se lamentait sur son sort. Pour mettre un terme à la désolation universelle, il descendit vers les affligés et, sans venir jusque sur le sol, se tenant dans l'air, il se fit connaître et prononça des paroles de consolation et d'encouragement. Après quoi, il remonta dans la demeure des dieux. Cet épisode, dont les Avadânas nous offrent plusieurs exemples, ne se trouve que dans le *Dzañ-lun*.

Après s'être bien lamentés sur le sort de leur fils, le roi et la reine lui rendirent les honneurs funèbres et déposèrent ses restes — les os et les cheveux que la tigresse avait laissés — « au lieu même » où l'événement s'était passé, « dans un caitya en or » (*tasmiñ pṛthivîpradeçe suvarṇamaye caitye*), d'après le premier récit du *Suv. pr.* sanscrit; selon le second récit, dans « un stûpa formé en cet endroit de sept pierres précieuses » (*asmim pradeçe saptaratnamayastûpaḥ*). La seconde rédaction tibétaine est conforme, dans sa partie versifiée, au récit sanscrit, si ce n'est qu'elle emploie le mot *Mchod-rten*, traduction ordinaire de *Caitya;* dans la partie en prose, on ne trouve rien qui corresponde à *suvarṇamaye caitye;* on lit seulement *sa-phyogs 'dir* (*tasmiñ pṛthivîpradeçe*).

En chinois, je ne découvre qu'une seule mention de la sépulture dans la version 127-30; elle est vers la fin en ces termes :

yu tseu tchu ky^c thsi pao ta .
in hoc loco erexerunt (ex) septem gemmis turrim

ce qui répond au premier récit sanscrit, *ta* (turris) étant l'équivalent de *stûpa*. La version 126, au contraire, mentionne deux fois la sépulture et déclare, chaque fois, que les restes furent déposés dans un *sou-tou-po* (stûpa), ajoutant, la seconde fois, que ce *sou-tou-po* était fait de « sept pierres précieuses » (*thsi pao*). On voit par là que les versions sanscrites, tibétaines, chinoises concordent bien entre elles, mais non avec une exactitude absolue.

D'après le *Dzań-lun*, les sept pierres précieuses formaient le cercueil qui contenait les restes et sur lequel on érigea un *mchod-rten* (*caitya*); Schmidt traduit « eine Pyramide (stûpa) ».

Quant aux textes non canoniques, ils ne disent naturellement pas un mot de la sépulture.

11. Du nombre des petits tigres.

A combien de petits tigres le B. avait-il sauvé la vie? A deux, dit le *Dz.-l.;* à cinq, répond le *Suv. pr.* sanscrit et tibétain second; à sept, selon le premier tibétain et Hiouen-Thsang. Les ouvrages non canoniques se taisent sur ce point.

Cette question du nombre des petits tigres se rattache à l'identification des personnages qui est la fin obligée de tout jatâka ou avadâna; car les personnages du récit du temps présent ne sont autres que ceux du récit du temps passé revenus à la vie. Le *Dzań-lun* étant le seul texte qui associe l'histoire de la tigresse et de ses petits à un fait contemporain

du Buddha, il importe de faire connaître tout d'abord cet épisode.

12. Les tigres du Dzañ-lun.

Le Buddha se trouva un jour sur le chemin de deux voleurs condamnés à mort que l'on menait au supplice; leur mère les suivait. Les trois infortunés implorèrent la pitié du Buddha, qui obtint la grâce des coupables. Ceux-ci avec leur mère devinrent des disciples de leur compatissant protecteur; les fils arrivèrent à l'état d'Arhat, la mère à celui d'Anâgâmî[1]. Or cette femme avait été jadis la tigresse par laquelle le Bodhisattva s'était fait dévorer; ses deux fils étaient les petits tigres sauvés de la dent de leur mère. Le Bodhisattva avait arraché ces trois êtres à la mort; le Buddha les affranchissait des misères de la transmigration.

13. Le Samodhâna du Suvarṇa-prabhâsa.

Ce Samodhâna du *Dzañ-lun* n'a rien de commun avec celui du *Suvarṇa-prabhâsa*, qui, nous l'avons déjà dit, n'a pas de récit du temps présent, mais n'en fournit pas moins une identification des personnages toujours facile, puisqu'il n'y a qu'à choisir dans l'entourage du Buddha.

[1] On peut lire l'histoire tout au long dans Schmidt (*Der Weise und der Thor*, p. 21-26; et *Grammatik der mongolischen Sprache*, p. 137-142).

Le Samodhâna du *Sav. pr.* se trouve à la fin du chapitre, par conséquent du second récit; il n'y a, à la fin du premier, que l'identification du Buddha. Le second tibétain dit positivement que la tigresse était « entourée de cinq petits » (*bu-lṅas bskor te*). Le sanscrit n'est pas si explicite; il ne donne pas formellement le nombre des petits tigres; mais il le fait connaître indirectement en disant, dans le Samodhâna, d'accord avec le tibétain, que les petits tigres étaient, au temps du Buddha, les « cinq bhixus », les cinq premiers disciples en date de Çâkyamuni, signalés parmi les auditeurs du sûtra.

La première rédaction tibétaine prétend que « la tigresse avait mis bas sept petits » (*stag-mo jig bu bdun btsas-nas*), et, pour parfaire son Samodhâna, elle n'a qu'à ajouter aux cinq premiers disciples en date, les deux premiers disciples en mérite, les *agraçrâvakâ* Çâriputra et Maudgalyâyana.

Les deux versions chinoises sont d'accord pour donner sept petits à la tigresse; mais, ce qui est extraordinaire, elles sont aussi d'accord pour ne pas donner de Samodhâna. On s'explique l'absence du Samodhâna dans le *Suvarna-prabhâsa*, qui est un sûtra et où l'histoire de la tigresse et de ses petits, bien qu'elle soit en réalité un Jâtaka, se présente comme un épisode, et non sous la forme classique des Jâtakas. Mais ce qu'on a peine à expliquer, c'est que le Samodhâna, élément essentiel des Jâtakas, soit dans certaines versions et manque dans d'autres. Les versions chinoises ont-elles été faites sur des textes

indiens où le Samodhâna ne se trouvait pas? ou bien les traducteurs de ces versions ont-ils pris sur eux de le retrancher? Je ne saurais me prononcer; mais l'hypothèse que le Samodhâna ne se trouvait pas dans la rédaction primitive et serait une addition postérieure ne me paraît pas improbable.

Quant à Hiouen-Thsang, ce n'est pas lui qui parle des sept petits tigres, c'est son biographe. Car, dans les Mémoires du pèlerin chinois, il est simplement question d'un tigre, dont le sexe n'est pas même spécifié, et qu'on peut prendre, comme l'a fait le traducteur, pour un mâle. L'auteur de la vie de Hiouen-Thsang cite la tigresse et ses sept petits, mais sans s'inquiéter de les identifier avec des personnages quelconques[1].

Cependant le *Suv. pr.* ne restreint pas son Samodhâna aux êtres sauvés par le Bodhisattva. Tous les personnages qui jouent un rôle dans ce drame sont des contemporains de Çâkyamuni. Le roi Mahâratha est son père Çuddhodana; la reine (qu'on ne nomme pas) est sa mère Mâyâdevî; les deux princes Mahâ-Praṇâda et Mahâdeva sont, le premier, le bodhisattva Maitreya, futur buddha, successeur immédiat de Çâkyamuni; le second, le bodhisattva Mañjuçrî kumâra-bhûta. Enfin la tante de Çâkyamuni, par qui il fut élevé. Mahâprajâpatî Gautamî, est la tigresse de la légende. L'identification de cette tigresse dans le *Dzaṅ-lun* est simple et naturelle, fournie par

[1] *Vie de Hiouen-Thsang* (trad. Julien), p. 89.

les données du récit. Ici elle est forcée, arbitraire, comme la plupart des éléments de ce Samodhâna compliqué et surchargé; ce qui vient à l'appui de l'hypothèse émise plus haut que le Samodhâna du *Suv. pr.* pourrait bien être une addition postérieure.

14. Le lieu de la scène.

En quel lieu ce grand acte de dévouement s'est-il accompli? Les textes, si bien renseignés sur les noms de tous les personnages, excepté toutefois celui de la reine, ne nous le font pas connaître. Le *Dz. l.*, en disant que c'est le Jambudvîpa, le *Suv. pr.*, en disant, dans sa première partie, « un certain pays » (*yul-cig.*), dans sa deuxième, « un grand pays » (*yul-chen jig*), ne nous apprennent rien. Le seul renseignement que nous ayons nous est fourni par Hiouen-Thsang qui a vu le monument commémoratif du fait, et ne relate sommairement la légende qu'à l'occasion de ce monument.

Ce lieu remarquable se trouve donc à 200 *li* au sud-est de l'Indus, lorsqu'on l'a franchi à la hauteur des frontières septentrionales du royaume de Taxaçilâ. Il y a une « grande porte en pierre » (*ta chi-men*) élevée « à l'endroit où le prince royal Mahâsattva, abandonna son corps pour nourrir un tigre affamé ». — « A 140 ou 150 pas, au midi de cet endroit, il y a un stûpa en pierre (*yeou-chi sou-tou-po*) au lieu où le Mahâsattva, par compassion pour le tigre se perça le corps avec un morceau de bambou desséché et le

nourrit de son sang. » Le narrateur ajoute que les arbrisseaux du lieu ont une teinte rougeâtre, et que, en foulant ce sol, on croit ressentir comme des piqûres d'épines, et on y « éprouve un sentiment de tristesse et de douleur ».

Les expressions « abandonner son corps », « se percer le corps avec un morceau de bambou » désignent un seul et même acte; Hiouen-Thsang en fait deux actes distincts, marqués l'un par une « porte », l'autre par un monument de forme conique, qui se seraient accomplis à 140 ou 150 pas l'un de l'autre. La distance indiquée est insignifiante; mais la distinction établie par le voyageur chinois ne se comprend pas. Les textes, notamment ceux du *Suv. pr.*, disant que le *stûpa* (ou *caitya*) a été élevé au lieu même où le prince avait été dévoré, le « stûpa en pierre » désigné par Hiouen-Thsang doit marquer la place où le fait s'est passé. On l'avait sans doute entouré d'une enceinte, et la « porte de pierre » par laquelle passa le voyageur chinois, devait être l'entrée de l'enclos. La courte mention faite par Hiouen-Thsang de ce célèbre jâtaka nous indique au moins le lieu où cette légende se conservait dans la mémoire des hommes.

15. Conclusion.

Il est clair qu'il y a deux versions sur la manière dont le Bodhisattva a fait « l'abandon de son corps », en d'autres termes, a opéré son sacrifice. Le *Dzañlun* me paraît être le texte qui se rapproche le plus

de la forme primitive de la légende; le *Suvarṇa-prabhâsa*, qui adopte les deux versions, les racontant successivement, puis cherchant à les concilier en les réunissant, est évidemment le résultat d'un travail ultérieur. Dans les remaniements dont les textes sanscrits, tibétains, chinois, mongols de ce sûtra ont conservé la trace, il est difficile de retrouver (au moins pour le *Vyâghrî-parivartta*, la seule partie du sûtra dont je m'occupe) les « deux rédactions » signalées par Burnouf. Ces « deux rédactions » existent certainement dans le Kandjour; mais le rapprochement de tous les textes laisse plutôt l'impression que chaque auteur, écrivain original ou traducteur, tout en subissant l'influence d'une tradition qu'il ne songeait pas à repousser, s'est efforcé d'ajouter quelque trait nouveau ou d'apporter une modification quelconque aux données de la légende.

NOTICE

SUR LE CHEIKH

MOHAMMED ABOU RAS EN NASRI

DE MASCARA

(EXTRAITS DE SON AUTOBIOGRAPHIE)

PAR

LE GÉNÉRAL G. FAURE-BIGUET.

Le n° 62 de la *Revue africaine* (1867, p. 130) contient un intéressant article du général Dastugue, alors lieutenant-colonel directeur des affaires indigènes à Oran, sur la bataille de Casr-el-Kebir, où périt Don Sébastien de Portugal. Cet article donne la traduction de deux passages empruntés l'un au Nozhat-el-Hadi de Mohammed-es-Ser'ir, l'autre au cheikh Mohammed Abou-Ras de Mascara. Dans une note contenant des détails sur ce dernier, le colonel annonçait qu'il recueillait dans une autobiographie écrite de la main même de Bou-Ras, les morceaux les plus propres à faire connaître ce personnage, et qu'il espérait les publier un jour. Malheureusement cette publication n'a pas eu lieu.

C'est un travail analogue que je me suis proposé avec l'aide et les conseils de M. Delphin, directeur de la Medersa d'Alger. J'ai extrait de l'autobiographie dont le manuscrit se trouve à la bibliothèque universitaire d'Alger, sous le n° 5002, tous les détails ayant un caractère personnel; je les ai mis, autant que possible, dans l'ordre des dates, ce qui n'a pas toujours été facile, attendu que ces renseignements sont épars dans le livre sans aucun souci de la chronologie, au milieu de dissertations de diverses natures. J'y ai introduit un passage biographique extrait d'un autre ouvrage du même auteur, traduit par M. l'interprète principal Arnaud, sous le titre *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*.

Une biographie des auteurs magh'rébins, que M. Delphin a bien voulu me communiquer, contient un article sur Bou-Ras; mais il est emprunté presque entièrement à son autobiographie. Les quelques renseignements qui ne sont pas extraits de cet ouvrage seront donnés plus loin en note à leurs dates.

J'avais d'abord projeté de publier l'autobiographie complète, texte et traduction, mais j'ai dû y renoncer. Cet ouvrage est composé, pour les trois quarts, soit d'interminables éloges des professeurs ou autres personnages avec lesquels l'auteur a été en relation, soit des discussions auxquelles il a pris part sur les sujets théologiques les plus ardus. Ces dissertations sont extrêmement arides; elles se composent presque exclusivement de citations. Ma tra-

duction contient encore quelques lacunes. Pour la rendre tout à fait exacte, il aurait fallu faire une étude complète de chaque question et vérifier les citations. Je suis persuadé que personne n'aurait eu la patience de la lire. D'ailleurs les personnes qui s'intéressent aux arguties de la théologie musulmane auront tout avantage à recourir directement aux ouvrages connus, qui sont les sources auxquelles notre cheikh a puisé.

En effet, Bou-Ras était par-dessus tout un érudit, et il voulait le montrer. Dans les quelques ouvrages que nous connaissons de lui, il fait étalage de son érudition, vraiment très grande, mais toujours par des citations; ses opinions personnelles ne se font presque jamais jour, et c'est regrettable, parce que, dans les rares occasions où il s'exprime pour son compte, ses jugements sont judicieux et pleins de bon sens.

Son mérite littéraire a été assez sévèrement apprécié. Un article de M. Gorguos, paru dans le n° 26 de la *Revue africaine* (1861, p. 114), contient un extrait d'un commentaire composé par l'auteur sur sa cacida relative à la prise d'Oran. C'est ce même commentaire dont la traduction a été plus tard publiée *in extenso* par M. Arnaud sous le titre *Voyages extraordinaires, etc.* M. Gorguos se proposait de donner seulement les passages intéressant l'histoire des peuples du Nord de l'Afrique. Mais ce travail n'a pas été poussé plus loin que le commentaire des quatre premiers vers. M. Gorguos n'a pas tra-

duit les vers parce que, dit-il assez dédaigneusement, ils n'en valent pas la peine.

Si les vers de Bou-Ras sont médiocres, par contre ils sont difficiles et souvent obscurs. On y trouve par exemple تير *Tyr* pour désigner l'Angleterre, non pas par suite d'une assimilation de l'esprit de négoce des fils d'Albion avec celui des habitants de l'antique Sidon, mais par une audacieuse abréviation de *Englatira*. Sans le commentaire, un contre-sens serait bien excusable.

Dans l'article cité plus haut, le colonel Dastugue appréciait ainsi les œuvres de Bou-Ras : « L'écrivain mascariote était doué d'une grande mémoire; il avait beaucoup lu et sans doute beaucoup retenu; mais, trop confiant peut-être dans la précieuse faculté dont il jouissait, il s'est rarement donné la peine de reviser ses compositions, et semble avoir été plutôt préoccupé d'en multiplier le nombre. » Il est impossible, à mon avis, de formuler une meilleure appréciation. Les exemples de négligence et de rapidité de rédaction sont malheureusement trop visibles dans les œuvres de Bou-Ras que nous connaissons. Son autobiographie contient deux anecdotes répétées chacune deux fois; elles sont citées plus loin. Dans la nomenclature des titres de ses ouvrages, il a plusieurs fois omis des mots. Dans un des commentaires de sa cacida, il répète deux fois une anecdote attribuée au sultan almohade Abd-el-Moumen; mais le plus grave, c'est que les vers qu'il met dans la bouche de son héros ne sont pas les mêmes dans les deux cas,

ce qui a pour effet de nous inspirer bien des doutes sur leur authenticité. Il lui arrive quelquefois dans ses commentaires d'expliquer des mots dont il ne s'est pas servi, mais qui sont synonymes de ceux qu'il a réellement employés.

Cependant notre auteur vaut mieux qu'on ne pourrait le croire d'après ce qui vient d'être dit. Quand il parle pour son compte, ses jugements sont, comme je l'ai dit, pleins de bon sens et d'une sorte d'humour. Son langage est toujours pur et correct. Quand son sujet l'échauffe, il arrive à une certaine éloquence. A la fin du deuxième commentaire de sa cacida, tout un passage relatif au pic de Heidour, que couronne le fort Santa-Cruz à Oran, est animé d'un vrai souffle poétique. Le sujet qui l'anime le plus est la haine de l'infidèle et l'admiration pour la guerre sainte. Malheureusement l'usage très fréquent de la prose rimée l'entraîne à employer de nombreuses chevilles; quand ces chapelets de rimes tombent sur l'éloge d'un personnage, ils deviennent d'une fadeur insupportable.

En revanche, le nombre de ses œuvres fut très considérable. Dans sa biographie, il en cite 63, tant grandes que moyennes, dit-il. D'après la notice sur les auteurs magh'rébins, ce nombre fut de 137. On connaît les titres d'un certain nombre d'ouvrages non cités dans l'autobiographie; j'ai pu en trouver vingt, qui seront donnés plus loin.

On peut s'étonner que malgré une pareille fécondité les œuvres de notre hafid se soient presque toutes

perdues. Cela peut tenir à une circonstance mentionnée à la fin de la notice sur les auteurs magh'rébins citée plus haut. Bon nombre de familles de la plaine de Gh'ris[1] prétendaient être chérifiennes. Or Bou-Ras, qui prétendait lui-même descendre du Prophète, composa un ouvrage où il passait au crible ces noblesses douteuses. L'amour-propre est tout aussi chatouilleux sous ce rapport parmi les Arabes qu'en France; il en résulta contre le censeur une animosité qui se poursuivit après sa mort, et qui eut pour effet une sorte de boycottage intellectuel. On s'abstint de recopier ses œuvres, qui se perdirent peu à peu. La plupart ont disparu ou sont enfouies dans des bibliothèques particulières. La conquête française, survenue sept ans seulement après la mort du cheikh, en donnant pour longtemps un autre cours aux idées, et faisant disparaître le goût des lettres chez les Arabes, a également contribué à ce résultat.

On ne possède plus guère aujourd'hui que les ouvrages suivants :

1° L'autobiographie, dont on va voir des extraits;

2° Plusieurs commentaires de la cacida composée par lui au sujet de la prise d'Oran par le bey Mohammed ben Otmân el-Kebir[2], intitulée : الحلل

[1] Aux portes de Mascara.

[2] Le tombeau de ce bey se trouve dans la petite mosquée qui a donné son nom au quartier de la Mosquée à Oran. Ce petit édifice

السندسية فى شان وهران والجزيرة الاندلسية « Les manteaux de soie fine, au sujet d'Oran et la Péninsule espagnole ». Il parait qu'on la trouve aussi sous le titre : نعيسة الجمان فى فتح وهران « La perle précieuse relative à la conquête d'Oran ».

Il est assez difficile de connaître le nombre des commentaires que Bou-Ras a composés pour ce poème. C'est une question qui a été fréquemment agitée en Algérie. D'après l'article déjà cité, le colonel Dastugue en connaissait deux, dont l'un possédait trois titres différents. Quelques personnes pensent qu'il y a eu quatre commentaires. Un examen attentif de la question m'a conduit aux conclusions suivantes :

Bou-Ras a composé peu de temps après la prise d'Oran, et certainement avant 1798, un premier commentaire intitulé : عجايب الاسفار ولطايف الاخبار « Voyages extraordinaires et nouvelles agréables ». Dans cet ouvrage, qui a été traduit par M. l'interprète principal Arnaud, la cacida contient 117 vers. Le commentaire est principalement consacré à l'histoire de l'Afrique du Nord. Il en existe une variante

a été transformé en salle de bains pour la troupe et sert probablement encore à cet usage. Il serait à désirer qu'on pût lui trouver une plus noble destination. Mohammed el-Kebir fut un homme vraiment remarquable pour son temps et son pays. On connaît ces belles paroles qu'il prononça en diminuant la contribution exigée par les Musulmans pour transporter au port les bagages des Espagnols, au moment de l'évacuation de la ville : « Les Chrétiens sont vaincus, et plus ils ont été malheureux plus vous devez vous montrer charitables. » Sentiments bien rares à cette époque, autant chez les Chrétiens que chez les Musulmans.

dans le manuscrit n° 4618 de la Bibliothèque nationale. Quelques vers et quelques parties du commentaire diffèrent de ceux de l'ouvrage traduit par M. Arnaud.

Plus tard, pendant un séjour au Maroc en 1802, l'auteur fit cadeau au sultan Soleïmân d'un commentaire portant le titre : روضة السلوان المؤلفة بمرسى تيطوان « Jardin de la consolation composé dans le port de Tetouan ». Ce ne fut probablement qu'une copie du premier plus ou moins remaniée, et décorée d'un nouveau titre pour la circonstance.

Plus tard encore, et après 1814, il refit presque entièrement sa cacida, porta le nombre des vers à 135, et lui composa un nouveau commentaire tout différent du premier, intitulé : الخبر المعرب عن الامر المعرب للحال بالاندلس وثغور المغرب « Récit surprenant propre à élucider les choses arrivées en Espagne et dans les places du Magh'reb ». Le manuscrit de celui-ci, probablement autographe, existe à la Bibliothèque nationale sous le n° 4619. Il est surtout consacré à l'histoire d'Espagne; mais on y trouve un peu de tout. L'auteur, qui était déjà d'un âge mûr, y parle de tout ce qu'il sait : de Bonaparte, du schisme de Samarie, de Londres, de la Flandre, etc. Les vers ne sont pour lui qu'un prétexte pour donner carrière à son érudition.

Enfin je connais un autre commentaire dans lequel la cacida comprend 177 vers. C'est un composé des deux précédents avec de nombreuses va-

riantes, mais qui ne peut être considéré comme une œuvre distincte. Il est probable que Bou-Ras a dû recopier plusieurs fois ses deux commentaires types en les modifiant ou les combinant selon les idées qui se présentaient à lui, et en introduisant de nouveaux vers quand il trouvait une nouvelle rime.

L'autobiographie est intitulée : فتح الالاه ومِنّته فى التحدث بفضل ربى ونعمته « Faveur et grâce divines ayant pour but de célébrer la bonté et les bienfaits de Dieu (à mon égard) ». Elle a dû être composée après 1818, car il y est fait mention d'un cheikh mort au Caire à cette date. Célébrer les bontés de Dieu revient, pour Bou-Ras, à vanter son propre mérite, et il ne s'en fait pas faute en s'autorisant de l'exemple de nombreux savants.

L'ouvrage comprend cinq chapitres :

1° *Mes débuts.* — Ce chapitre contient un assez grand nombre de renseignements généalogiques et biographiques que l'on trouvera plus loin.

2° *Mes professeurs.* — Bou-Ras nous apprend que l'imam Malik eut 1,000 professeurs, et Chafaï 1,300. Quant à lui, il en accuse modestement 38; mais le nom de chacun d'eux est accompagné d'une véritable litanie de qualificatifs élogieux, variant depuis un simple superlatif jusqu'à une phrase entière. Le cheikh Mecherfi en a pour sa part plus de 110. Malgré la richesse de la langue arabe, les répétitions sont nécessairement fréquentes et rendent cette énu-

mération très fastidieuse. Néanmoins, on y trouve quelques détails biographiques.

3° *Mes voyages.* — Ce chapitre, qui semblait devoir être le plus intéressant, est au contraire très insignifiant pour nous. Pas un mot sur les pays ni sur leurs usages. Il est uniquement question de cheikhs, cadis ou muftis que l'auteur a rencontrés dans ses voyages, et des questions qu'il a traitées avec eux. Les chapelets d'éloges recommencent. Le sultan Soleimân a, pour sa part, cinquante qualificatifs; d'autres en ont plus encore. Ce chapitre qui ne répond guère à son titre, pourrait être supprimé et réparti entre le précédent et le suivant.

4° *Des questions qui m'ont été posées.* — Ce chapitre forme à lui seul les deux cinquièmes de l'autobiographie. L'auteur y énumère les réponses victorieuses qu'il a faites aux 18 questions indiquées ci-après qui lui ont été posées au cours de ses voyages. Bien entendu, ce sont toujours des citations; jamais ou presque jamais un avis personnel :

1. *Comment comprendre ces paroles du cheikh Abou Mohammed Abdallah ben Abi Zeid:* « Dieu est en personne au-dessus de son trône sublime », paroles qui rappellent une idée exprimée dans le Coran, VII, 52; X, 3; XIII, 2; XIV, 60; XXII, 3; LVII, 4?

2. *Comment comprendre ces paroles de Gh'azali :*

« Il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de plus nouveau que ce qui existe »?

3. *Le taouhid.*

4. *Origine de toutes les sciences et leur classification.*

5. *Le tekouïn.*

6. *La ouahdania et le taouhid.*

7. *Discussions entre les cheikhs Snoussi et Ahmed ben Zekri.*

8. *Les articles de la foi :* Ceci est une sorte de profession de foi contenant les louanges de Dieu et de ses attributs : puissance, science, volonté, audition et vision, paroles, actions. Ce sont des pages entraînantes, animées d'un vrai souffle religieux, ne contenant aucune subtilité. Je les aurais reproduites bien volontiers, si j'avais été sûr qu'elles fussent l'œuvre de notre auteur. J'ai été arrêté par la crainte de ne faire que reproduire des citations.

9. *D'où vient le nom de Mekhi donné au soufite Abou Taleb Mohammed ben Ali ben Atia el Harti*? C'est en réalité une longue dissertation sur le soufisme dont Bou-Ras était un fervent admirateur.

10. *Quels sont les cheikhs soufites qui sont considérés comme des pôles?* Très longues dissertations sur le même sujet.

11. *Quels sont les savants qui ont abandonné un rite pour un autre?* Discussion sur les divers rites orthodoxes.

12. *L'état de pureté et d'impureté.*

13. *Que signifient ces paroles de Hasan ben Zyad :* « Je mange des animaux morts (sans avoir été tués selon les rites), j'aime la séduction, je déteste ce qui est certain et je témoigne de ce que je n'ai pas vu ? » (Je mange les sauterelles et les poissons, j'aime les enfants et les richesses, je déteste la mort et je témoigne de l'unité de Dieu.)

14. *Usage du café et du tabac. — Moyens de faire cesser l'impureté.*

15. *Usage du mot* Çahha « santé » *adressé aux buveurs.*

16. *Usage des cuillers.*

17. *Sens de ce verset du Coran :* « Les mécréants disent au sujet des croyants : Si le Coran était quelque chose de bon, ils ne nous auraient pas devancés pour l'embrasser » (LXVI, 10).

18. *Manière de voyeller le verbe* رشد.

On trouvera dans l'autobiographie les 15ᵉ et 16ᵉ questions.

5° *Liste de mes ouvrages.* — Cette liste est donnée plus loin. Elle ne contient, dit l'auteur, que ses ouvrages grands ou moyens; les opuscules n'y figurent donc pas.

Parmi les ouvrages de Bou-Ras devenus très rares, que l'on ne trouve plus que dans quelques bi-

bliothèques particulières, on peut citer الدرة الانيقة « La perle de prix », commentaire sur l'Aqiqa (Cornaline), dont le titre figure sous le n° 51 dans la liste qui termine l'autobiographie. M. Delphin en possède une excellente copie. L'aqiqa est une cacida due au cheikh Abou Otmân Saïd ben Abdallah de Tlemcen dont la famille était originaire de Mendès[1], ce qui lui a valu le surnom de *Mendasi*. Ce cheikh mourut au Maroc au commencement du XVIII[e] siècle; son poème comprend 290 vers en l'honneur du Prophète et de ses compagnons. Suivant l'usage assez singulier de certains poètes arabes, usage qui a reçu l'approbation du Prophète, l'auteur a consacré près de la moitié de son poème à échauffer sa muse et, en quelque sorte, à se mettre en train, en figurant les mérites de son héros par les beautés de la femme; l'admiration qu'il inspire est figurée par l'ivresse de l'amour ou par celle du vin. C'est ce qu'on appellerait aujourd'hui une œuvre symbolique; aussi est-elle très difficile à comprendre. Bou-Ras a cru nécessaire d'en expliquer à peu près tous les mots, et il a composé pour l'Aqiqa sept commentaires. Le poème est écrit en langage ملحون, incorrect, qui est à peu près l'idiome vulgaire, mélangé d'un peu d'arabe correct. Sous l'influence des nécessités de la mesure, l'orthographe est des plus bizarres. Ainsi les mots الاَ عَرْبِلْ signifient ولا عرب له Ce genre d'ou-

[1] Village situé à l'est de la Mina, entre Mascara et Sidi-bel-Abbès.

vrages écrits intentionnellement en idiome vulgaire par des savants distingués n'était pas rare. En voici un exemple rapporté par Bou-Ras dans ce même commentaire et dans l'autobiographie. Le savant Mohammed el-Haouari, une des célébrités d'Oran [1], avait composé un ouvrage dans ce langage incorrect. Le livre étant parvenu entre les mains du cheikh Moqlach, celui-ci s'empressa d'en corriger toutes les fautes et d'en informer l'auteur. Mais Haouari, très mécontent, refusa de reconnaître son œuvre et répondit : « Ce que tu me montres là est le livre de Moqlach; mais, quant au livre des humbles, il restera avec son langage incorrect. »

Avant de céder la parole au cheikh, j'ajouterai quelques renseignements qu'il ne pouvait nous donner lui-même.

D'abord un petit portrait physique dû à un habitant de Mascara, dont le père avait connu des contemporains et amis de Bou-Ras : celui-ci était de taille moyenne, maigre, ayant la peau blanche, la barbe rare sur les joues, les yeux petits, le nez long et mince, la tête large et développée; il ressemblait extraordinairement à son père.

En second lieu, une plaisante aventure qui lui est arrivée pendant son séjour au Maroc; elle est extraite de l'ouvrage de M. Delphin : *Fès et son université*, et provient d'un indigène musulman qui avait connu Bou-Ras. Elle prouve la mémoire prodigieuse

[1] Son tombeau est dans la petite mosquée située près des bureaux de l'Intendance à Oran.

dont jouissaient la plupart des tolbas. On verra plus tard que, lors de ce voyage, Bou-Ras fit hommage de plusieurs ouvrages au Sultan. Il paraît qu'il avait l'intention de lui offrir un ouvrage de droit; mais les savants de la ville où il se trouvait lui jouèrent un bon tour. Ils avaient loué une chambre contiguë à celle que devait occuper le savant étranger, et ils avaient pratiqué une petite ouverture à peine visible dans la cloison qui séparait les deux pièces. Dès l'arrivée de Bou-Ras, l'un d'eux vint hypocritement le saluer, se fit montrer les manuscrits, et fit adroitement passer l'ouvrage de droit par le trou de la cloison. Les complices qui attendaient de l'autre côté, s'en emparent, se partagent les cahiers; les copient, et font repasser le manuscrit par le même chemin, après en avoir changé le titre d'une manière burlesque, le tout en une demi-heure; puis ils apprennent l'ouvrage en une nuit.

Le lendemain, quand Bou-Ras voulut leur réciter son œuvre, il fut arrêté dès les premiers mots, chacun s'écriant : « Mais c'est archi-connu, cela a déjà été dit cent fois ». Il jeta un coup d'œil sur son manuscrit, vit le changement ridicule du titre, et se retira furieux. D'après le narrateur, il quitta la ville le jour même.

Cette anecdote a bien pu s'embellir en passant par plusieurs bouches. Bou-Ras n'en dit pas un mot dans l'autobiographie; cela n'est pas étonnant, car, habitué à parler de lui-même avec complaisance, il n'aurait pas aimé à raconter au public comment on

l'avait mystifié. Mais, au fond, l'aventure doit être vraie; seulement elle ne s'est pas passée à Fès, comme le dit le narrateur, mais probablement à Taza[1]. En effet, Bou-Ras ne se plaint nullement des savants de Fès parmi lesquels il fit un séjour assez long, tandis qu'on verra qu'il s'était brouillé avec ceux de Taza, où il avait dû passer en venant au Maroc par terre. Alors que partout ailleurs il cite avec de pompeux éloges les noms des savants qu'il a rencontrés, il se borne à décocher un trait à ceux de Taza en mentionnant une lettre que leur écrivit un cheikh de Fès pour leur reprocher d'avoir manqué d'égards envers un homme aussi distingué que Bou-Ras.

Enfin terminons par sa mort : « Bou-Ras mourut le jeudi 15 chabân 1238 (fin avril 1823). Le grand savant Si Ahmed ben Rabah pria sur son corps; il y eut une grande émotion à son enterrement, et il fut admirablement loué. Il fut enterré près de sa maison et de sa mosquée, dans le faubourg de Baba-Ali, à Mascara. On éleva sur son tombeau[2] un dôme qui fut appelé « Goubba des quatre rites » : car il jugeait suivant le cas, selon l'une quelconque des quatre doctrines. Mais, après sa mort, il s'éleva contre lui une certaine animosité parmi les Beni Rached, parce qu'il avait composé un livre dans lequel il avait établi la noblesse des vrais chérifs, en les distinguant

[1] Ville du Maroc à égale distance entre Fès et la Moulouya.
[2] Aux frais du bey Hasân, dit le colonel Dastugue.

dès faux.» (Extrait de la biographie des auteurs magh'rebins.)

Voilà tout ce que j'ai pu recueillir sur le compte de notre hafid. De plus longues recherches, lors même qu'elles devraient aboutir, me paraîtraient peu utiles. La statue doit être proportionnée à la taille du héros, et, comme le dit très bien Bou-Ras en parlant de lui-même, et en se comparant aux anciens : « Il y a des paroles pour chaque rang; il y a des hommes pour chaque époque ».

AUTOBIOGRAPHIE DE BOU-RAS.

J'appartiens à une famille d'hommes distingués par leur science et leur piété. Voici ma généalogie : Je m'appelle Mohammed Abou-Ras ben Ahmed ben Abd el-Qader ben Mohammed ben Ahmed ben en-Nacir ben Ali ben Abd el-Adim ben Marouf ben Abdallah ben Abd el-Djalil.

Cette généalogie se prolonge jusqu'à Omar ben Edris ben Abdallah el-Kamil ben el-Hasan el-Motni ben el-Hasan es-Sebti qui fut fils d'Ali et de Fatima fille du Prophète (saluts)[1].

Mon père, mon aieul et mon bisaieul étaient de savants lecteurs du Coran. Mon bisaieul, le cheikh Mohammed, était cité pour sa science du droit, sur-

[1] Cette lacune est ainsi comblée par le biographe des cheikhs magh'rebins : Abd el-Djalil ben Obeïd ben Ali ben Omar, etc.

tout pour celle des successions. Un jour, il était assis avec son père, le cheikh Ahmed ben en-Nacir; il y avait là des savants des Beni-Amer[1] entre lesquels s'était élevée une vive discussion; l'un d'eux disait aux autres : « L'esclave de cet homme a péché intentionnellement en présence de mon esclave. — Hé bien ! messieurs les savants, dit mon bisaïeul, faites comparaître l'esclave fautif, car personne que lui ne peut répondre de la faute qu'il a commise. » De même que son père, il avait une prédilection pour le commentaire du cheikh Abd el-Qader ben Aqtit, connu parmi les savants sous le nom de *Soudani*.

Mon trisaïeul, le cheikh Ahmed, était un homme vertueux, au cœur doux, peu soucieux des biens de ce monde. On pouvait dire de lui ce qu'Abou'l Hasân el-R'orab a dit de quelqu'un dont il faisait l'éloge : « Il est riche en piété, et pauvre en péchés ». Il ne faisait aucune différence entre les choses de ce bas monde, et ne savait pas distinguer un objet de prix d'un autre. Ainsi, ayant aperçu un jour, dans un coin de sa chambre, une outre où étaient mélangés de la graisse et du miel, il crut que c'était des ordures que l'on avait mises de côté; il porta l'outre au ruisseau d'Ibn Sououaq, la nettoya et la rapporta à sa femme, à qui il adressa une verte semonce. Celle-ci, étonnée d'une pareille ignorance, fronça les sourcils et s'écria :

[1] Les Beni-Amer, qui habitaient à l'ouest de Mascara, s'étaient mis au service des Espagnols, ce qui leur valut bien des reproches de la part de leurs compatriotes. Plus tard, ils furent des premiers à soutenir la révolte des Derqaoua.

« Tu as fait perdre aux enfants l'assaisonnement de leur déjeuner ». Cette aventure fit rire tous ceux qui en eurent connaissance. Dieu ait son âme!

C'est à son père, le célèbre cheikh en-Nacir, que nous devons notre nom. C'est lui qui fonda notre cimetière à Ouizer't. On y voit des tombes bénies qui sont un lieu de pèlerinage important. Les prières y sont exaucées et on y recueille des bénédictions. Nous avions là une médersa dont on voit encore les traces en dessous du cimetière, à l'ouest d'Ouizer't.

J'ai entendu dire à plusieurs hommes dignes de foi que nous avions autrefois dans ce pays sept medjles dont le premier fondateur fut notre ancêtre En-Nacir[1].

Abd el-Âdim fut un saint dont le tombeau a été le théâtre de plusieurs miracles. En voici deux exemples très connus. Quiconque venait visiter son tombeau, à quelque heure du jour ou de la nuit que ce fût, recevait de Dieu de quoi faire son repas. Un jour, un pieux visiteur avait commencé à lire les Dalaïl-el-Kheirat près du tombeau. Arrivé au milieu, il voulut s'en aller; mais il entendit une voix qui lui

[1] Au dire des indigènes, voici ce qu'il faut entendre par la : les tribus et même les familles arabes aiment à se solidariser entre elles et à se distinguer le plus possible les unes des autres. Dans ce but une famille adopte un lieu de réunion où elle vient traiter ses affaires, et où les gens qui y ont affaire à un de ses membres savent qu'ils pourront le trouver. Ces endroits finissent par prendre le nom de la famille : on dit le *medjles* des Beni Foulân. La famille de Bou-Ras aurait donc eu successivement ou simultanément sept de ces *medjles*, dont le premier fut choisi par En-Nacir.

disait : *Aren*, c'est-à-dire « continue ». Il se remit donc à lire jusqu'à ce qu'il eût terminé le livre.

L'obscurité étant venue, il se coucha, et un gros lièvre entra dans sa tente; il l'égorgea, le fit rôtir et en fit son repas.

La second miracle arriva à deux pèlerins qui, passant la nuit près de son tombeau, lui adressèrent cette invocation : « Ô cheikh des hommes pieux, toi qui nourris tes hôtes, nous sommes affamés! » Là-dessus, s'étant endormis, ils virent arriver un esclave portant un plat rempli de nourriture. Ils mangèrent à satiété, et s'endormirent après avoir mis en ordre ce qui restait, ainsi que de l'eau. Le lendemain matin, ils ne trouvèrent plus rien, pas même des miettes à terre. Ce tombeau se trouve dans un grand bois situé à l'ouest de l'oued Hounet, et très abondant en lions. Les gens qui viennent en pèlerinage voient souvent quelqu'un de ces animaux assis ou couché sur leur passage; mais ceux-ci ne leur font aucun mal, bien qu'ils soient réputés pour leur férocité. Autour du tombeau, une vaste étendue de terrain a été érigée en fondation pieuse. Tout revient à Dieu !

Un autre de mes aïeux également nommé Abd el-Àdim est enterré vis-à-vis des collines de Ronein, et faisant face à celles des Mechmacha. Son tombeau est connu; tous ceux qui, éprouvant quelque embarras, font une tresse d'alfa vert, en frottent le témoin de pierre placé près de la tête du saint, et la

laissent sur le tombeau, voient leurs affaires s'arranger à leur gré.

Mon ancêtre Abd el-Djalil est enterré à Ouizer't; mais on ne connaît pas l'emplacement de son tombeau. C'est lui qui a fondé la medersa dont il est question plus haut.

J'ai eu également parmi mes ancêtres un autre Abd el-Djalil, qui est enterré dans le cimetière du cheikh Abou-Djelal, près de Ouendjal, où quarante saints sont enterrés; c'est ce qui a fait dire à ceux qui connaissent notre famille que nous comptons parmi nos aïeux deux Adim et deux Djalil[1].

Tout ceci m'a été affirmé par deux cheikhs également vénérés : Mostafa ben el-Mokhtar et Si Abd el-Qader ben es-Snousi. Ce dernier avait une telle réputation, que les cheikhs de l'Orient se levaient pour le recevoir.

Ma mère appartenait à une bonne famille du Sud. Elle s'appelait Zoula, fille d'Omar ben Abd-el-Qader et-Todjani, qui est enterré dans la montagne de Toumiat, vis-à-vis Hosna. Son tombeau et l'habitation de ses enfants sont un lieu de pèlerinage. Ma mère était citée en proverbe pour la générosité et la vertu comme Rabia l'Adite[2]. Mon aïeule maternelle Zeïneb bent Si Abd el-Djalil, était connue pour sa sainteté[3].

[1] Jeu de mots sur Adim et Djalil qui signifient « grand » et « puissant ».

[2] Rabia bent Ismaïl l'Adite est citée pour sa piété dans la quarantième séance de Hariri. Elle faisait mille génuflexions par jour.

[3] La biographie des cheikhs magh'rebins complète ainsi les ren-

Voilà ce qui concerne mon origine, ma noblesse et la pure source de mes mérites. Les habitants du Drâ, ayant fait le pèlerinage dans le VIIIe siècle, revinrent de l'Hedjaz avec les chérifs dont sont sortis les princes saadiens, de même que les gens de Tafilala étaient revenus dans le VIIe siècle avec un chérif de Yambo et d'un campement des Beni-Ibrahim. Or nos Saadiens, étant arrivés à Tunis, ne quittèrent cette ville qu'après avoir eu soin de se faire délivrer une attestation de leur noblesse par le cadi Ibn Abd es-Salam, Ibn Haroun, Ibn Hattab et Ibn Arfa. Un jour qu'ils étaient entrés dans une maison, Abou Tahar, homme de la noblesse du Tafilala, de la famille duquel est sorti le sultan Ismaïl[1] leur demanda leur origine. Ils exhibèrent les papiers des savants tunisiens. Alors il crut à leur noblesse, et les fit connaître dans tout le Magh'reb. Louange à Dieu! Quant à moi, pauvre pécheur, serviteur de mon Dieu, les savants de mon temps ont écrit en ma faveur. Il y a des paroles pour chaque rang; il y a des hommes pour chaque époque. Louange à Dieu!

Je suis né entre les montagnes de Kersout et de

seignements généalogiques : Bou-Ras appartenait aux familles hammoudites et alides qui ont régné en Espagne après les Oméyades. Il était chérif des deux côtés, car sa mère était la chérifa Zoula, fille de Sidi el-Ferah, fils du pôle le chérif Omar ben Abd el-Qader, un des saints de la tribu des Yaqoubia.

[1] Abou-Nacer Ismaïl, dit *Mouley-Ismaïl*, sultan hassanide de 1672 à 1727, dont la famille originaire de Sidjilmassa (Tafilala) règne encore au Maroc.

Hounet, le 8 safar 1165 (27 décembre 1751)[1], ainsi que me l'a appris la noble et vertueuse dame ma sœur Halima. Que Dieu donne la fraîcheur à sa tombe!

Mon père et ma mère me portèrent au cheikh Ali ben Mousa el-Leboukhi, du pays des Yaqoubia[2], qui me bénit et prédit que je serais professeur de tolbas, homme considéré, ayant une école, exerçant la justice et les fonctions de cadi. Il en fut comme il l'avait dit. Il est dit dans le Coran (LXXII, 26, 27) : « Il connaît les choses cachées et ne les révèle à personne, excepté au Prophète qu'il agrée. » Les savants ajoutent : ou à un saint. Ceci est analogue à ce qui se passe quand le sultan envoie un ordre à son vizir; il faut qu'il le fasse accompagner par quelques-uns de ses gardes du corps. Hé bien! le sultan c'est Allah; le vizir c'est le Prophète (saluts), et les gardes du corps ce sont les saints.

Mon père nous emmena dans la Mitidja[3], où ma mère mourut. Dieu lui fasse miséricorde! Après la mort de ma mère, je restai dans la tente de mon père avec mon frère Abd el-Qader; puis nous fûmes rejoints par mon frère aîné Ibn Omar, et mon père nous ramena dans l'ouest au pays des Fehadja. Mon père marchait à pied et me portait sur son col, à

[1] Cette date est extraite d'une note de M. Gorguos, *Revue africaine*, 1867, p. 132. La biographie des cheikhs magh'rebins dit qu'il naquit le vendredi 12, sans rien ajouter.

[2] Grande tribu qui s'étend au sud de Mascara et jusqu'au sud de Frenda et de Saida.

[3] Près d'Alger.

cause de ma grande jeunesse. Mon père, revenu au pays, s'adonna à la lecture du Coran, épousa plusieurs femmes et mourut. Son tombeau est à Oumed-Deroua, dans le jardin du cheikh Ahmed ben Abdallah.

Je lisais déjà moi-même le Coran. Mon premier professeur avait été mon père, le cheikh Ahmed. Il me fit lire jusqu'à ce verset : « Nous élevâmes les prophètes les uns au-dessus des autres » (II, 254). J'avais commencé par la sourat : « Lorsque les cieux s'entr'ouvriront » (LXXXIV). Le souvenir de ce qui suit se grava dans ma mémoire sans aucun enseignement. Personne ne m'apprit l'alphabet. Bien plus, à partir de la sourat en question, je commençai à écrire de ma main.

Je séjournai ensuite dans les ecoles avec mon frère, qui me portait sur ses épaules, ainsi que je l'ai déjà dit. Il me conduisit chez le cheikh Ali et-Talaoui; mais comme je ne traçais pas bien la lettre ي, il me donna une tape sur la tête, et depuis lors je n'ai plus jamais lu chez aucun maître d'école d'enfants. Je me mis à écrire auprès des tolbas qui étudiaient le droit; et, au bout de peu de temps, c'est moi qui leur donnais des explications. En route, un d'eux me portait sur ses épaules, et cependant c'est moi qui les faisais lire et qui débrouillais leurs planchettes. Je mendiais leur nourriture dans les maisons et les jours où je ne pouvais le faire, ils me battaient. Je passai dix années déguenillé, presque sans vête-

ments; je ne commençai à porter des chaussures qu'à l'âge du jeûne.

Quand je pus marcher, je commençai par demander dans les maisons; puis je fis un peu de commerce; enfin je m'attachai au cheikh Mançour ed-Darir[1]. J'apportais l'eau dans sa maison; j'apprenais à lire à ses enfants; chaque jour je cherchais leurs poux[2]. Il me souhaita un heureux caractère, et Dieu l'a exaucé. Je devins auprès de lui très habile dans la lecture du Coran; j'avais cinq professeurs; car il m'avait dit : « Commence par faire corriger tes planchettes par eux, et tu me les apporteras ensuite ». J'étais sans cesse au milieu de sa famille et de ses enfants. J'avais ainsi huit (?) professeurs pour le Coran; mais quant aux Ahkam, je ne les lisais jamais que devant le maître lui-même.

C'est grâce à la faveur et à la bienveillance de mes professeurs que j'ai rencontré chez chacun d'eux une connaissance à laquelle je me suis adonné.

Le professeur répand l'utilité autour de lui. On peut mesurer la terre par les pas que l'on fait en se rendant chez lui. Quelqu'un dit un jour à Alexandre le Grand : « Tu as vraiment plus d'estime pour ton précepteur Aristote que pour ton père. — Mon

[1] Il est probable que c'est à Mascara où le jeune Bou-Ras était venu se fixer.

[2] Le texte dit littéralement : « Je cherchais pour lui les poux ». Il faut comprendre pour l'honneur du cheikh Mançour que Bou-Ras le remplaçait pour chercher les poux des enfants.

père, répondit-il, m'a donné cette vie périssable. Aristote m'a donné une vie durable[1]. »

L'imam Saïdi raconte que le Démondit un jour à Jésus (salut sur lui!): « Dis ces mots : Il n'y a de Dieu que Dieu. — Je le dirai, répondit Jésus, mais non pas en répétant tes paroles, ô maudit ». Il avait en effet compris que s'il répétait les paroles de Satan, celui-ci deviendrait son professeur, et que dès lors il ne pourrait plus désobéir aux ordres de son maître. Or on sait que le Démon n'ordonne que des turpitudes et notamment l'idolâtrie. Dieu préserva Jésus de ce danger.

L'imam *Chafaï* se trouvant un jour dans sa classe au milieu de ses élèves, vit entrer un homme et se leva pour lui faire honneur. Or, cet individu était un homme du commun. Comme on s'étonnait, l'imam dit : « L'homme vraiment noble est celui qui garde la reconnaissance en son cœur, ne fût-ce que pour un regard, et qui honore celui dont il a reçu

[1] Cette anecdote est connue de tout le monde. En voici une moins connue, qui est racontée dans le commentaire de l'*Aqiqa* et qui prouve à la fois la fécondité de l'imagination des Arabes, et leur confiance dans la perspicacité du grand philosophe grec. Pendant l'expédition d'Alexandre dans l'Inde, son armée campa quelque temps auprès d'un certain puits. Tous les soldats qui y regardaient tombaient immédiatement morts. Alexandre fit consulter Aristote qui répondit en envoyant un miroir, et en recommandant de le présenter pendant quelque temps à l'orifice du puits. C'est ce que l'on fit; et les soldats purent ensuite y regarder sans accident. Aristote avait deviné que le puits était habité par un basilic, serpent dont le regard tue comme chacun sait. Quand on présenta le miroir à la bouche du puits, le basilic y darda son regard qui lui fut renvoyé et le tua net.

quelque chose, ne fût-ce qu'une parole. — En quoi, demanda-t-on, ce rustre a-t-il pu t'être utile? — J'ignorais à quel signe on reconnaît que le chien est adulte; cet homme m'a appris que c'est quand il lève la patte pour pisser. »

J'étudiai ensuite le droit chez divers professeurs; d'abord chez le cadi de Mascara, Si Mohammed ben Sahnouh. Puis je me rendis à la Guetna[1]. Un jour que je quêtais aux portes pour la nourriture des tolbas, je m'arrêtai à la porte de la mosquée, qui était une grande construction pourvue de son mihrab; à droite était la chambre du cheikh Mecherfi; j'étais vêtu de haillons usés, rapiécés avec des épingles. Personne ne daigna jeter les yeux sur moi. Je me rendis alors à la ville du cheikh Ibn Mohammed où je trouvai le cheikh Si el-Bachir ben Mohammed faisant sa leçon, je ne me rappelle plus sur quoi. L'amîn des maçons touché de mon aspect misérable, et étonné de mon savoir, me prit chez lui et se chargea de moi. Je dormais au milieu de sa famille.

Vers l'époque où je jeûnai pour la première fois, les tolbas m'ayant beaucoup parlé de Mazouna[2] je me rendis dans cette ville. Ma jeunesse fut cause que j'eus les pieds fendus. Mais c'est là une chose qui arrive quand on voyage pour s'instruire. Il est dit dans le Coran (VIII, 61) : « Moïse dit à son fils :

[1] Localité située à une vingtaine de kilomètres à l'est de Mascara.

[2] Entre Ténès et Mostaganem, au nord du Chélif.

Apporte-nous notre repas, car ce voyage nous a fatigués. »

Sur ma route, je passai près du cheikh Abou Abdallah Mohammed ben Lobna. Que Dieu console la solitude de son tombeau ! Il était simplement vêtu d'une chemise et d'un bernous; c'est là une simplicité bien fréquente chez les saints. Nous le trouvâmes occupé à une bonne œuvre : on plantait un jardin pour une œuvre pieuse. Il me demanda où j'allais. « A Mazouna, répondis-je. — Pourquoi faire? — Pour étudier le droit. — Et le Coran? — Je le connais ainsi que tout ce qui s'y rapporte; beaucoup de tolbas ont profité de ce que je leur ai appris à ce sujet. » Le cheikh rempli de joie et d'étonnement, me considéra alors avec bienveillance et attention.

Quand je vis que son âme et son cœur venaient ainsi vers moi, je lui demandai une prière qui pût me faciliter le retour, bien que l'homme ne puisse compter que sur ses propres efforts. Il fit alors pour moi une invocation en disant avec un regard de côté bienveillant : « J'ai fait que les œuvres de Khelil et d'autres encore soient pour toi comme une bouchée dans le gosier ». En même temps son regard de côté semblait me désigner. Cette invocation se vérifia pleinement pour moi.

En arrivant, je m'arrêtai au village de R'irân, sur un des côtés de Bou-Aloufa. Pendant le jour je lisais, et la nuit je pourvoyais à ma nourriture. Je travaillai auprès de quatre professeurs; puis je me

rendis auprès de ceux de Mazouna. Je me présentai d'abord chez le cheikh Ibn Ali; je m'assis à l'extrémité du cercle, contre le marbre dur, dans un poste étroit et dédaigné; mais à la fin je m'assis devant le maître. C'était moi qui pendant la classe lisais le texte qu'il devait commenter. J'étais alors adulte.

Je suivis les cours de différents professeurs, et en particulier de El-Arbi ben Nafila, près de qui je travaillai pendant trois ans. Son fils Si Ahmed fut également un de mes professeurs; il était parfait dans ses explications et ses réflexions. Malheureusement il bégayait. Mais je dois dire que je ne suivis que pendant trois jours les leçons du cheikh Mohammed Abou Taleb de la famille du cheikh Abd-el-Aziz el-Beldaoui, à cause des affectations hypocrites de sainteté grâce auxquelles il amassa un bien considérable. J'assistai avec le plus grand fruit aux audiences du premier cadi de Mazouna.

J'appris par cœur le Mokhtacer (de Sidi Khalîl) dont je compris le sens et les paroles. Dès la première année je lisais aux tolbas le traité des successions que je maniais aussi bien que le dompteur manie le cheval fougueux.

La seconde année je vis venir vers moi notre saint et vertueux frère Mohammed el-Guendouz, habitant Mostaganem, mais Tunisien d'origine. Avec l'aide de quelques tolbas, nous lui lûmes au commencement de la seconde année jusqu'au chapitre de l'Insensé, ainsi que le livre du Mariage. La troisième année j'étais devenu sans égal sur le *Moçannif*.

Une nuit je dormais; il me sembla être sur un marché où je rencontrai un homme aux yeux bleus, vêtu d'une chemise et d'un bernous, qui me parut porter sur la tête une calotte de palmier nain. Il tenait à la main un couffin de même substance, contenant deux grappes de raisin, l'une douce et l'autre acide : « Est-ce que tu vends ces deux grappes, demandai-je? — Oui. — Et combien? — Une once. — Mais celle-ci est mûre et l'autre ne l'est pas. — Comment t'appelles-tu? demanda-t-il. — Un tel. — Hé! que Dieu fasse de toi pour le Moçannif ce qu'est le moulin pour le blé. » Je me réveillai alors et me dis : Ce songe et l'invocation du cheikh Ibn Lobna diffèrent par les mots, mais sont semblables par le sens. Cela rappelle le mot de Moaouia au sujet des testaments de sa mère Hinda et de son père Abou Sofiân, quand il prit le pouvoir en Syrie : « Je suis étonné de voir la différence des mots et la concordance des sens. »

Ma réputation ayant commencé à s'établir je quittai Mazouna pour revenir à Mascara[1]. Je ne possédais absolument rien que ma connaissance du droit. Je me rendis d'abord près du cheikh Si Abd el-Qader ben Abdallah el-Mecherfi.

C'était un homme éminent à qui on offrit plu-

[1] Il est probable qu'il ne revint pas à Mascara même; en effet, nous le voyons s'arrêter pendant plusieurs années auprès de Mecherfi, qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, demeurait à la Guetna, à quelque distance de Mascara. Plus tard, après la mort de ce même Mecherfi, nous le verrons se mettre à enseigner à Mascara.

sieurs fois les fonctions de cadi, mais il les refusa constamment. Il lui arriva de faire des prodiges dont voici un exemple qu'il m'a raconté lui-même : « Je conduisais, me dit-il, des chèvres au cheikh Amer. Or il faut savoir que El-Hadj Mohammed ben Mechref et El-Arbi ben Bekkân el-Mehadji étaient en rivalité; je rencontrai tout à coup un homme rouge, gros, pieds nus, ressemblant à un homme de Kalaa. « Qui es-tu? lui dis-je. — Je suis un homme, répondit-« il. — Tu es bien plutôt un démon que Si el-Arbi ben « Bekkân envoie à El-Hadj Mohammed ben Mechref « pour le tourmenter. » — Là-dessus, cet homme se transforma en un énorme taureau et chargea comme aurait fait un cheval. Sa queue se dressait plus haut que sa tête. Il disparut près de l'arbre du cheikh Amer ben Ata ».

Voici d'autres faits non moins prodigieux : le khalifa de l'agha Haroual avait pris un convoi d'orge appartenant à un des élèves de Mecherfi. Celui-ci envoya d'abord parler à Haroual, mais inutilement. Alors il fit dire à l'agha : « Si tu ne rends pas ce grain, Dieu te prendra avant demain matin. Ne sommes-nous pas proches du matin? » L'agha effrayé rendit le grain. S'il ne l'avait pas rendu, disait Mecherfi, il lui serait infailliblement arrivé ce que j'avais prédit.

Il lui arriva quelque chose d'analogue dans le Tessala[1], près d'un campement où on n'avait pas voulu

[1] Montagne située entre la sebkha d'Oran et Sidi-bel-Abbès.

le recevoir pendant une nuit de mauvais temps, bien qu'il eût dit : « Voilà un hôte de Dieu devant notre campement ».

A une époque où je faisais lire les tolbas à sa place, on me vola un manuscrit précieux; quand je lui en rendis compte, il me dit : « Il reviendra sous peu ». En effet, on le retrouva dans une boutique à Mascara.

Un malfaiteur des Hachem[1], nommé Abd er-Rahmân, lui avait volé des moutons. Mecherfi alla chez cet homme et le trouva occupé à partager la viande des moutons. Le malfaiteur s'étant mis à l'injurier, Mecherfi lui dit : « Dieu te prendra ». En effet, peu de jours après, cet homme reconnu coupable de quelque autre méfait était exposé sur le marché de Mascara, les pieds et les mains coupés.

Le caïd de Mascara fit un jour attacher avec une corde un certain nombre de notables. Mecherfi alla trouver le bey Khelil[2], mais ne put en obtenir la mise en liberté de ces hommes. Alors il souffla sur le bey, qui fut pris immédiatement d'une violente douleur et faillit en mourir. Il s'empressa d'ordonner la délivrance des notables.

Quelqu'un m'a raconté qu'étant allé visiter Me-

[1] Cette tribu de la plaine de Gh'ris, près de Mascara, avait toujours résisté aux Turcs et était devenue le refuge des vauriens de la contrée. Elle fut châtiée et soumise par le bey Mohammed el-Kebir.

[2] Hadj Khelil, de 1776 à 1779, prédécesseur de Mohammed el Kebir.

cherfi, et lui ayant porté un rial, il avait trouvé le même jour sur son chemin sept rials.

Son neveu, Si Abdallah ben Ahmed, ayant été nommé secrétaire du bey contre la volonté du ckeikh, celui-ci fit une invocation contre lui, et deux semaines ne s'étaient pas écoulées que Si Abdallah était mort.

Voici un autre prodige qu'il m'a raconté lui-même, et qui est dû à son professeur Menouar : « Un jour, me dit-il, nous étions dans l'école quand vint un homme qui avait perdu une vache ou un âne. « Si « Abd el-Qader, me dit Menouar, écris telle chose « sur ton ongle. » Je le fis, et aussitôt Dieu me fit voir ce qui était perdu. »

Il m'a également raconté qu'un jour, ayant dit à son professeur, le cheikh Izz ed-Dîn el-Azr'ar : « Je voudrais habiter dans un endroit appelé Abou'l Aouïnat », le professeur lui répondit : « Le mérite, ô Si Abd el-Qader, réside dans l'habitant et non dans l'habitation ».

Ceci rappelle ce qu'on raconte de la guêpe qui dit un jour à l'abeille : « Apprends-moi à faire les rayons pour le miel ». L'abeille le lui enseigna. La guêpe se mit alors à mépriser sa rivale, à s'enorgueillir et à lui dire : « Je suis plus habile que toi; mes rayons sont mieux faits que les tiens, et tu n'as aucune supériorité sur moi. — Tu peux être aussi habile que moi et même plus, pour faire les rayons, répondit l'abeille; mais où est ton miel? » La guêpe réfléchit, mais elle ne put arriver à faire un miel

comme celui de l'abeille. Celle-ci lui dit alors : « Sache, ô guêpe, que le mérite réside dans l'habitant et non dans l'habitation ».

Quant à moi, je me mis dès l'abord à prendre une part active aux discussions qui avaient lieu dans l'école de Mecherfi. Le cheikh, étonné de mon savoir, ne me faisait aucun reproche sur les fautes dont j'émaillais mon langage. Aux tolbas qui s'en étonnaient, il répondait : « C'est une habitude des gens de Mazouna ». Que Dieu le bénisse! Il savait amener chacun à reconnaître ses défauts sans jamais employer de sobriquet, ni faire d'affront. Un jour, je discutais avec les principaux de ces tolbas, et j'eus l'avantage sur eux. Alors il sourit et dit : « Si le Mokhtacer disparaissait, personne que lui ne pourrait le savoir et en faire la lecture, car il en a bourré sa besace et rempli son outre. » Cependant, en raison de ma jeunesse, il m'imposait de nombreuses corvées. Je lavais ses vêtements et ceux de ses enfants; après les avoir passés au savon, j'en battais les doublures afin de faire disparaître les plis et les fronces.

Je me rendis ensuite chez ma sœur à l'oued Arzem chez les petits-enfants de mon aïeul maternel Omar ben Abd el-Qader dont le tombeau est à Toumiat. J'y eus pour élèves pendant deux ans les enfants de l'auteur de la *R'outya*, et de l'ouvrage intitulé : *'Iqd en-Nefis* (Collier précieux) *sur les grands du pays de Gh'ris*[1]. J'exerçai ensuite dans cette région les fonc-

[1] D'après cela, l'auteur de ces deux ouvrages que Bou-Ras ne nomme pas aurait été à peu près son contemporain. Mais, d'après

tions de cadi, au nom du cadi de Mascara, Si Mohammed ben Mouley Ali. A cette époque, je demandai en mariage la fille du cheikh Mohammed ben Yahia; je l'obtins et je dressai ma tente. Abou'l Ola a dit : « Il y a deux choses d'une beauté sans égale : un hémistiche de vers et une tente de poils de chameau. »

Mais je ne tardai pas à m'apercevoir que le séjour de la campagne est funeste pour la science. Je me rappelai ces mots adressés à Chafai par l'imam Malik dans les recommandations qu'il lui fit au moment de son départ : « N'habite pas la campagne, tu y perdrais tout ton savoir ». Je revins donc à Mascara, où je me livrai nuit et jour à l'enseignement. Cela dura pendant trente-six années où je ne m'abstins pas un jour, le lundi excepté. Je voyais complètement le Moçannif huit fois dans l'année : quatre fois la première partie, puis quatre fois la seconde. Je les lisais ensuite ensemble à l'automne.

Certaines années, j'ai réuni jusqu'à 700 élèves. Il faut dire cependant que le cheikh soufite, l'imam Djanidi ne parlait qu'à 18 auditeurs au plus. Eyoub el-Mahaçabi et d'autres encore abandonnaient la partie quand le nombre de leurs élèves dépassait trois. Cependant ils étaient plus aptes que moi à

des renseignements que je tiens de M. Delphin, l'auteur de l'*Idq en Nefis* fut Abou-Zeid Abd er-rahmân et-Todjini, qui vécut un peu plus tôt, au xie siècle de l'hégire. Il s'agirait donc ici de ses petits-enfants. Son ouvrage fut complété par un nommé Djouzi ben Mohammed. Voir sous le n° 23 le titre du commentaire composé par Bou-Ras à ce sujet.

pareille besogne. Le cercle des auditeurs de l'imam Malik étant devenu trop considérable, il fit un choix parmi eux.

Je m'asseyais pour professer, et après avoir commencé au chapitre de l'assiduité à la mosquée, je ne me levais plus avant d'arriver au chapitre de la manière d'égorger, sans m'arrêter un seul instant, ni laisser un point douteux, malgré l'importance, la longueur et la difficulté du chapitre du pèlerinage, malgré le nombre de mes élèves et l'épaisseur de leurs files[1].

Jamais je n'ai apporté un livre à mon cours, et personne n'y a lu, à moins que ce n'ait été en cachette. Quelquefois, quand on n'était pas d'accord, les tolbas demandaient un livre. « Quand nous aurons fini, disais-je, vous en demanderez un. » On vérifiait, et c'était toujours moi qui avais raison.

Pas un seul des sept jurisconsultes ne possédait un livre. En effet, la science est une chose que l'on doit posséder par cœur. On chargerait des chameaux avec ce qu'a dicté *El-Anbari*, et cependant il n'avait pas un livre. De même, *el-Foura* dictait ce qu'il savait par cœur, tandis que devant sa porte étaient les montures de ses 700 élèves, parmi lesquels il y avait 80 cadis.

Charmasahi était allé du Caire à Bagh'dad pour faire le commerce des joyaux. Les jurisconsultes lui demandèrent : « Combien connais-tu d'espèces de

[1] Bou-Ras expliquait donc dans une seule leçon les 6e et 7e chapitres de Sidi Khelil.

ventes à terme[1]? — Quatre-vingt mille, répondit-il. » Comme on paraissait trouver ce nombre exagéré, on voulut le mettre à l'épreuve en lui faisant lire ses textes. On alla donc à la grande mosquée. Quand il fut arrivé à 8,000 citations, les savants lui firent grâce du reste.

Au milieu de mes leçons, je citais des historiettes et des anecdotes piquantes, pour distraire un instant les esprits et les cœurs. Malgré toute sa pureté et son austérité, *Châba* mêlait d'anecdotes son enseignement sur les hadits. Un jour, ayant aperçu *Abou Zeid el-Ançari*, il lui dit : « Viens donc auprès de nous. » Ils se mirent à se réciter des vers, à citer tantôt des prédications attendrissantes, tantôt des histoires risibles. Les tolbas lui dirent alors : « Nous avons fatigué nos montures pour venir te demander l'enseignement des hadits, et voilà que tu nous quittes pour t'occuper de choses qui ne nous concernent pas. — Par Allah, répondit-il, je m'acquitte ainsi de ce que vous me demandez[2]. »

Mon enseignement arriva ainsi à être solide et fin, si bien que ma science fut citée dans les diverses contrées, et qu'elle faisait oublier les écoles d'Égypte, de Syrie et de l'Iraq. Les beys souverains de notre pays entendirent parler du grand nombre et de l'empressement de mes élèves; car, comme on l'a

[1] Il faut sans doute comprendre : « combien connais-tu de textes sur les ventes à terme? »

[2] Jeu de mots sur *hadits*, le professeur dit plaisamment à ses élèves : Vous êtes venus me demander de la conversation. En voilà.

dit, on se presse autour de l'abreuvoir d'eau fraîche et pure. Ils m'offrirent alors une chaire qui me fut d'un grand secours pour l'enseignement.

Cependant je faisais toujours des fautes de langage. Je citais à ce sujet à mes élèves le célèbre grammairien *Chaloubîn*[1] et d'autres qui en avaient toujours fait; mais ils insistaient en me disant : « Il faut absolument que tu apprennes la grammaire. — Mais, répondis-je, une mauvaise prononciation ne nuit en rien à l'homme pieux. — Cela ne fait rien, il le faut. » Alors je me mis à réfléchir sérieusement à ce qu'ils venaient de me dire. Je m'endormis et tout à coup, ma chambre se trouva illuminée. Je crus d'abord que c'était des lumières placées en dehors; mais il n'en était rien. Je compris alors que c'était une inspiration de Dieu pour me pousser à l'étude de la grammaire. Le lendemain, quand je fus allé à mon cours et me fus assis dans ma chaire, un taleb appelé Si Abd el-Qader ben Sliman me dit : « J'ai rêvé, cette nuit, que tu ensei-

[1] Abou Ali Omar, natif de Salobreña. Voici comment Bou-Ras s'exprime sur le compte des Maures espagnols dans un passage de son second commentaire qui a toutes les apparences d'une citation : Bien que les Espagnols fussent très forts en grammaire, et qu'ils aient fait progresser cette science, on rencontre, même dans le langage des hommes distingués, et à plus forte raison dans celui du vulgaire, des choses qui s'écartent des règles de la langue arabe. C'est au point que si un Arabe avait entendu parler *Chaloubîn*, il aurait éclaté de rire en entendant ses fautes. Si un homme distingué parle exactement suivant les règles de la grammaire, on le traite de pédant, bien qu'on méprise les gens qui ne connaissent pas ces règles.

gnais aux tolbas le chapitre du Sujet. — S'il plaît à Dieu, répondis-je, je le ferai[1]. » Je me mis donc avec ardeur à l'étude; quelques-uns de mes élèves m'aidèrent, et Dieu m'assista tellement que j'arrivai à composer deux gloses sur le commentaire de *Makoudi*.

Quand on eut commencé à rendre justice à mon mérite, les cheikhs me demandèrent pour enseigner soit dans leurs écoles, soit à leurs enfants. Je choisis d'abord Abd el-Qader ben Mecherfi. Malgré ma jeunesse, ce cheikh me tenait en haute estime et me donnait du blé, de l'orge, de l'argent, de la graisse et des moutons. Malheureusement, la mort le surprit le 10 du mois de ramadân 1192 (1778). Il m'avait recommandé à ses enfants; mais au bout de deux ans ceux-ci manquèrent à ses recommandations. Que Dieu leur en tienne compte!

Après sa mort, je me rendis auprès du cheikh Si Mohammed ben Abi Aini, chez qui j'enseignai pendant une année; puis chez notre élève Si Abd el-Qader ben Otmân. Enfin je me mis à enseigner à Mascara[2].

A la fin du siècle (1785 ou 1786), je joignis l'*Alfya* à mon enseignement.

[1] Jeu de mots sur فاعل qui est pris la première fois dans le sens de sujet du verbe, et la seconde dans celui de « faisant ».

[2] On peut entendre par là que Bou-Ras enseignait auparavant dans les Zaouïas du pays de Mascara, mais non dans la ville même; ou bien que jusqu'alors il n'avait enseigné que comme professeur adjoint chez différents cheikhs, et qu'à partir de ce moment il se mit à enseigner pour son compte.

Mon premier voyage fut pour me rendre à Alger[1]. Que Dieu la préserve du fléau des vicissitudes! J'y rencontrai le mufti Si Mohammed ben Djadoun, qui me dit : « Quel fut ton professeur? — Mecherfi, répondis-je. — Il est venu autrefois chez nous, poursuivit-il, ainsi que son professeur le cheikh Mohammed el-Menouar. — Hé bien, demandai-je, comment as-tu trouvé ce dernier quand tu l'as interrogé? — Je n'ai trouvé personne qui lui fût comparable pour l'exactitude et pour la connaissance de la Koubra[2].

Je rencontrai également le cadi d'Alger à cette époque, le cheikh Mohammed ben Malik. Il m'offrit l'hospitalité et réunit plusieurs savants. Nous nous fîmes maintes questions jusqu'à ce que l'aurore fut près de paraître. Alors entra le cadi de Guerouma, Sidi el-Hadi; il vint à blâmer l'usage des vêtements de soie parmi les gens du commun. Je répondis à ce sujet : « Le cheikh Ibrahim ben Abdallah el Mizi de Grenade était tolérant pour les vêtements de soie. — Par qui a-t-il été cité, me demanda-t-il? — Par le cheikh *Ahmed Baba* dans sa *Kifaïet el-Mouhtadj*. »

Le matin qui suivit cette même nuit, j'étais assis dans la boutique d'un taleb, quand vint un savant très connu, nommé Sidi Abd er-Rahmân el-Bedoui el-Gueroumi. Les personnes présentes me dirent :

[1] La date de ce voyage n'est pas indiquée; il se peut qu'il ait été la première étape du pèlerinage dont il va être parlé. Les deux anecdotes qui s'y rapportent sont assez insignifiantes; cependant elles ont un caractère plus personnel au narrateur que toutes celles que j'ai supprimées.

[2] Grand commentaire de Snoussi sur son *Aqida*.

« Celui-ci est un de nos grammairiens ». Je lui adressai quelques questions, mais il ne répondit absolument rien. Je racontai alors l'anecdote suivante : Les frappeurs de monnaie se plaignirent un jour au gouverneur Ismaïl ben Abbad, vizir de Moizz ed-Doula ben Boueih le Deïlamite[1]. Ils lui avaient écrit au sujet d'une affaire pour laquelle ils le priaient de demander au sultan un allégement en leur faveur. A la fin de la lettre, l'écrivain avait mis : « Le salut sur notre seigneur le vizir, de la part de la réunion de tous les frappeurs. » Le vizir se borna à écrire au-dessous ces paroles : « Sur un fer froid »[2]. Puis il rendit la lettre à celui qui la lui avait remise. Les tolbas se mirent à rire, ainsi que le Gueroumi qui comprit le sens de mon apologue et n'ajouta pas un mot.

J'y rencontrai également le mufti et Khatib Si el-Hadj Ali ben el-Amîn; Si Ahmed ben Amar, auteur d'une rihala; le mufti Si Mohammed ben el Haffaf.

Enfin, en 1204 (1790), je fis mon premier pèlerinage. A cet effet, je m'embarquai pour l'Égypte. Les savants de l'Orient me traitèrent avec beaucoup de déférence.

Dans ce voyage je m'arrêtai d'abord à Tunis. C'est là que des tolbas vinrent me trouver un vendredi, alors que j'étais occupé de mon départ qui devait

[1] Moizz ed-Doula le Bouhide détrôna le khalife abbasside El-Mostacfi en 334 (946).

[2] On sait que frapper sur un fer froid est synonyme de se donner une peine inutile.

avoir lieu le jour même. « Hé quoi! me dirent-ils, tu ne viens pas à l'assemblée du vendredi. » Je répondis : « Le voyageur n'y est pas obligé; il ne doit s'y rendre que quand ses affaires ne l'en empêchent pas. » Ils se mirent à crier, à s'écarter de moi et à me blâmer fortement; ils ajoutèrent, dans l'intention de me blesser : « Qui a dit cela? — Avez-vous, demandai-je, le petit commentaire du cheikh Kharachi? — Nous l'avons tous, répondirent-ils. » Ces gens-là, pensai-je, portent leur science comme un âne porte son fardeau; puis j'ajoutai : « Vous y trouverez des paroles qui vous expliqueront ce qu'il me serait trop long de vous dire. — Et en quel endroit? — A propos de ces paroles du *Moçannif* dans le chapitre du vendredi : « L'esclave, ou celui qui est « soumis aux ordres de quelqu'un, lorsqu'ils reçoivent « des ordres de leur seigneur, etc. » Ils se hâtèrent de regarder leurs livres et y trouvèrent ce que j'avais dit. Ils m'apportèrent alors dix chéchias et me demandèrent de prier pour eux.

Je me rendis ensuite au Caire où je reçus les leçons du cheikh Abou'l Feid Mortada. Un jour, j'étais assis dans la grande mosquée. On causait et discutait; les assistants me dirent : « Quand on s'appelle le *hafid*[1], on doit se distinguer par quelque

[1] L'auteur nous fait connaître en différents endroits qu'il a fait deux pèlerinages; il en donne exactement les dates, ainsi que celles de son voyage à Fès. Mais, dans le chapitre des Voyages, il ne paraît pas s'être soucié des dates; il mentionne seulement une fois celle du deuxième pèlerinage à propos des cheikhs ouahabites. Toutes les anecdotes, y compris la rencontre avec Mortada, sont racontées

chose. » Je citai alors successivement beaucoup de choses que je savais par cœur; mais ils me répondaient toujours en disant qu'ils avaient rencontré des gens qui en savaient autant et plus que moi. A la fin, étant venu à dire que je savais combien il y a de vers dans chaque chapitre de l'*Alfya*, on s'exclama et on voulut me mettre à l'épreuve. Quelqu'un prit un exemplaire de cet ouvrage, l'ouvrit vers la fin et tomba sur le chapitre des diminutifs : « Combien y a-t-il de vers, demanda-t-il? — Vingt-deux, répondis-je. » On compta et on en trouva vingt-trois; on se mit à rire et à se moquer de moi. « Donnez-moi le livre », repris-je. Je l'examinai attentivement, et je vis qu'un des vers appartenait au pluriel rompu. En regardant de très près, je vis au commencement et à la fin les lettres ح et ط qui, suivant l'usage des tolbas, indiquent une erreur de copie. Mes contradicteurs examinèrent; mais ils ne se rendirent à l'évidence qu'après avoir vu ce même vers dans le chapitre du pluriel rompu, et même après s'être fait apporter plusieurs exemplaires corrects de l'*Alfya*.

après le voyage à Fès; elles sembleraient donc être postérieures à ce voyage, et par conséquent au premier pèlerinage, mais cela est impossible, puisque Mortada mourut à la fin de ce premier pèlerinage. Il y a donc incertitude sur la date de plusieurs anecdotes. Celle-ci paraîtrait tout d'abord devoir être rapportée au second pèlerinage, parce que Bou-Ras y est qualifié de *hafid*, surnom qui lui fut donné à Fès en 1801, comme on le verra plus loin. Je crois cependant qu'il faut la rapporter au premier, parce que la qualité de *hafid* lui est déjà donnée dans le diplôme qui lui fut délivré par Mortada en 1791, et parce que plus tard il était devenu un homme plus important dont on discutait moins âprement les opinions.

« J'ai dit que je reçus les leçons du grand cheikh Mortada; voici une preuve de sa dignité et du haut rang qu'il occupait : les émirs d'Égypte venaient en grand nombre vers lui; par dignité, il ne se levait pas pour eux. Voilà une chose extraordinaire; mais, ce qui l'est encore plus, c'est que le sultan Osmanli Selim l'ayant invité à se rendre auprès de lui, il prit pour prétexte qu'il était malade, âgé et ne pouvait pas voyager. Il lui écrivit à ce sujet une lettre telle que personne, en y mettant un mois, n'aurait pu arriver à faire la pareille. Le pacha du Caire, malgré toute la majesté de son autorité, venait à pied le féliciter aux deux grandes fêtes de l'année.

Au bout de quelque temps, il me donna un diplôme dont voici un extrait : « Je donne diplôme au jurisconsulte savant dans diverses branches, au hafid un tel. » Et un peu plus loin : « Il m'a donné des conseils sur des questions importantes. » Admirez cette équité et les belles épithètes dont il s'est servi. Comment un homme comme moi pouvait-il lui donner des avis? J'en jure par le maître de l'Orient et de l'Occident, j'étais devant ce professeur comme le passereau devant le griffon de la fable.

Avec le diplôme, il me remit une lettre de recommandation pour le bey de Suez[1]. Je m'embarquai

[1] Dans son autobiographie, Bou-Ras ne parle pas de la prise d'Oran; il n'était pas possible de passer sous silence ce fait important. Tout le passage suivant, jusqu'à la chute d'Oran incluse, a été emprunté, en le résumant beaucoup, aux *Voyages extraordinaires*, traduction Arnaud, p. 192 à 195, 204 et 219. L'anecdote

pour Djedda et j'arrivai à la montagne d'Arafa, un vendredi de l'année 1205 (1791). Au mois de dou'l cada, j'entrai à la Mekke. A peine le temple se découvrit-il à moi, que mes yeux en virent les portes ouvertes; j'augurai bien de cette circonstance. Je restai à la Mekke pour remplir les devoirs du pèlerinage, et étudier auprès des savants cheikhs de cette ville. Au Caire, je retrouvai mon professeur Mortada qui me donna encore quelques leçons. Voici une preuve de sa clairvoyance : après que j'eus lu devant lui une partie seulement de *Bokhari*, de *Moslim* et de quelques autres ouvrages, il me dispensa du reste. Je lui dis alors : « Je vais rester auprès de toi. — Non, me répondit-il, retourne auprès de ta famille. » Je ne savais pas pourquoi; je m'embarquai sur la mer, et j'appris qu'il était mort avant que je fusse débarqué. Je compris alors la cause de son refus. Ceci se passait en 1205 (1791)[1].

Quand nous fûmes en vue de l'île d'Amdoudjât[2], nous croisâmes un navire qui venait de Sfax, et qui nous apprit le siège d'Oran par le bey Mohammed ben Otmân. Nous étions dans le mois de chabân 1205 (1791). « Combien est grand mon bonheur! m'écriai-je; pèlerinage un vendredi, guerre sainte ensuite[3]! » A Sousse, à Monastir, à Sfax on s'entre-

relative à la clairvoyance de Mortada est seule empruntée à l'autobiographie.

[1] Dans les *Voyages extraordinaires*, il est dit : « Il mourut environ cinq mois après notre séparation ».

[2] Probablement Lampedusa.

[3] Vers extraits de la cacida des *Voyages extraordinaires*.

tenait de cet événement; à Djerba il était connu, car une personne de cette localité m'en avait parlé un jour avant notre atterrissage.

De retour à Tunis[1] et remis des fatigues de la mer, je rencontrai les savants que j'avais vus à mon premier passage. Les nouvelles de la guerre sainte entreprise contre Oran causaient une grande émotion dans toute l'Afrique. A mon arrivée dans la province de Constantine, les campagnes et la ville étaient pleins de bruits belliqueux.

Au mois de choual 1205 (1791), j'entrai à Mascara; mais je ne m'y attardai pas. Le bruit du canon emplissait mes oreilles et me poussait à la guerre sainte. Je ne repris mon calme qu'au milieu de notre armée victorieuse, auprès du bey qui, campé en personne sous le bordj El Aïoun-el-Djedid[2] faisait un feu terrible contre les chrétiens. Enfin Dieu nous facilita la victoire. Notre entrée à Oran eut lieu le lundi matin 5 de redjeb 1206 (mars 1792).

Revenu à Mascara, je fus nommé mufti, puis cadi et prédicateur; mais je fus dépouillé de ces fonctions en 1211 (1796). Je me mis alors à composer deux commentaires sur Hariri.

[1] Bou-Ras fut honorablement reçu par Hamouda-Pacha; mais comme ce bey régnait à l'époque des deux pèlerinages du cheikh, je ne sais auquel rapporter cette réception qui n'offre, du reste, rien de particulier. Je l'ai rattachée au second pèlerinage où Bou-Ras jouissait de plus de notoriété.

(2) Le bordj El-Aïoun, situé au sud du fort Saint-Philippe, protégeait la prise d'eau de la ville dans le Ras-el-Ain; il s'est appelé aussi « San Fernando ». On le confond quelquefois avec le fort Saint-Philippe auquel il était contigu.

En 1214 (1800), j'étais à Alger, où j'eus l'occasion de faire une remarquable dissertation sur l'usage du tabac et du café, dans le medjles qui se tient le jeudi dans la grande mosquée. Dans cette même ville, un haut fonctionnaire, ayant un fils qui venait de terminer la sourate de la Vache, donna le festin habituel en pareil cas[1]. Il m'envoya inviter par le précepteur de l'enfant. Il y avait là des savants et des personnages de marque de la ville. Quand je fus assis et que les mets commencèrent à circuler, comme quelques-uns d'entre eux étaient liquides, le pédagogue me dit : « Je ne te donnerai cette cuiller que quand tu m'auras appris les règles au sujet de l'habitude de s'en servir pour manger ». Or j'avais vu en marge d'un livre, à Mazouna, que cet usage était une innovation heureuse attribuée souvent à *Ibn Yammoum*. C'est ce que je répondis à mon interlocuteur, qui me tendit aussitôt la cuiller. A partir de ce moment, je me mis à chercher avec ardeur un texte authentique au sujet de l'usage de cet instrument pendant autant de temps que *Qarafi*[2] en mit à chercher la différence entre le témoignage des yeux et celui de la parole. Au bout de huit ans, il trouva dans le *Bourhan el Mofassal* la solution donnée par *Mazari*. De même moi, le serviteur de Dieu,

(1) Cette anecdote est racontée deux fois dans l'autobiographie.

(2) Abou'l Abbès Ahmed ben Edris ben Abderrahman le Cinhadjite, savant du Caire surnommé *le Qarafi* parce qu'en venant faire son cours, il arrivait toujours du côté du cimetière de Qarafa, mort en 1285.

après le même laps de temps, je trouvai une solution dans le *Madkhel* et la voici : « Il convient de ne pas manger avec ces instruments (ملاعق avec le ل avant le ع)[1], ni avec aucun autre, et cela pour trois motifs : le premier est qu'on s'écarte de la manière de faire des anciens; le second, c'est qu'en introduisant la cuiller dans sa bouche et la renvoyant ensuite au plat, on peut y laisser quelque parcelle de nourriture, ce qui dégoûte le mangeur lui-même et ceux qui le voient; si cela lui arrive par mégarde, il doit laver la cuiller; le même inconvénient se produit pour celui qui introduit ses doigts dans sa bouche. Le troisième, c'est qu'il y a là une espèce de raffinement de gourmandise. On peut cependant admettre cet instrument s'il y a quelque excuse pour cela; car on sait qu'il y a des règles spéciales pour les gens qui ont des excuses à faire valoir. »

(1) L'auteur insiste avec raison sur l'orthographe de ce mot ملاعق, plus correct que معالق qui est employé vulgairement, surtout dans le Magh'reb.

(La fin au prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LE MANUSCRIT SUR OLLES DU PREMIER PRÉSIDENT LAMOIGNON, PAR M. L. FEER.

Le Premier président au Parlement de Paris, Guillaume de Lamoignon, possédait un manuscrit sur olles ou feuilles de palmier, dont il désirait naturellement connaître la provenance et le contenu. Un médecin juif, nommé Daquin, lui avait dit que ce manuscrit était en écriture et en langue samaritaine, et avait même poussé l'obligeance ou la fourberie jusqu'à lui en faire une traduction latine.

Tout ce que Lamoignon avait pu constater par lui-même, c'est que « les caractères gravés sur les monnaies qu'il possédait des Indes, de la Cochinchine, du Japon et de quelques nations voisines, n'avaient rien de commun avec les caractères » de son manuscrit; et comme, selon sa propre remarque, « les Indiens se servent des lettres persiques sur leurs monnaies aussi bien que dans tout ce qu'ils font de plus authentique », et qu'il ne reconnaissait pas ces lettres dans celles dudit manuscrit, il n'avait aucune raison de croire qu'il vînt de l'Inde, de sorte qu'il commença par ajouter foi au dire de Daquin, lequel, comme on le verra plus loin, n'était pas dépourvu de valeur scientifique.

Toutefois, ayant conçu des doutes sur la bonne foi, sinon sur la science, de son informateur, il jugea prudent de contrôler les assertions de Daquin en consultant des savants versés dans la langue samaritaine, notamment Samuel Bochart, qui exerçait à Caen le ministère évangélique et s'était rendu célèbre par d'importants travaux sur les langues et les questions bibliques De la correspondance qui s'établit, à

cette occasion. entre l'illustre magistrat et l'éminent orientaliste, il subsiste trois lettres, deux de Bochart, datées de Caen, 4 septembre 1664 et 10 janvier 1665, et une de Lamoignon, datée de Paris, 17 novembre 1664. Elles se trouvent dans la portion des papiers de Samuel Bochart conservée à la Bibliothèque nationale, sous les n[os] 2488 (fol 101-110) et 2489 (fol. 132-135) des nouvelles acquisitions du Fonds français. Les pièces qui se trouvent dans le n° 2489 ne sont que la reproduction, avec quelques modifications et additions, des deux lettres de Bochart. Ces documents sur lesquels mon attention a été appelée par mon collègue, M. Omont, permettent de reconstituer un petit épisode assez curieux, semble-t-il, de l'histoire de l'orientalisme.

Sur la description qu'il en avait lue dans les lettres de Lamoignon et de l'archéologue-numismate Bouterie, qui fut mêlé à cette affaire, Bochart avait averti le Premier président que son manuscrit devait être indien, et par conséquent, ne pouvait être et n'était pas samaritain. Il fut encore plus affirmatif quand il eut vu l'objet que Lamoignon lui fit passer par l'intermédiaire d'un évêque (l'évêque de Bayeux, apparemment). Bochart, en effet, n'y reconnut pas les caractères samaritains; mais il y reconnut sans peine un manuscrit répondant tout à fait à la description des manuscrits indiens donnée par les voyageurs et les historiens. La description qu'il en fait lui-même, dans sa lettre du 4 septembre 1664. est bien celle d'un manuscrit indien.

«En cette pièce, dit-il, il y a huict feuilles d'escorces longues de plus d'un pied et demi et larges de deux ou trois pouces, percées en deux endroits vers les bouts, avec une neufiesme plus estroite et plus courte, et plus espaisse que les huict autres. Et cette neufiesme est escrite des deux costés avec un poinçon qui grave les lettres sans y donner

nulle couleur, au lieu que les huict ne sont escrites que d'un costé et d'un encre fort noir, avec certaines fanfreluches peintes aux première et dernière feuilles au commencement des lignes et à la fin. Et l'escriture de ces huict n'a rien de semblable à celle de la neufiesme. Pour joindre ces feuilles ensemble et en faire un liure, après les avoir égalées et arrangées et bien ajustées, on les a percées aux deux bouts et couvertes de deux tablettes de bois bien polies, de mesme longueur et largeur et percées en mesme lieu que les feuilles. Et par les deux trous se passent des fiscelles ou cordelettes qui, après avoir fait plusieurs tours autour du livre, se lient pour le fermer et se laschent pour le rouvrir. »

Cette description faite, Bochart invoque l'autorité de différents auteurs qui ont parlé, dans leurs écrits, des livres indiens, — Louis Leroy (Regius), Mandelslo, Osorio, — et discute plusieurs difficultés que soulèvent, soit leurs témoignages, soit la forme du manuscrit soumis à son examen. Et, d'abord, de quelle matière sont les feuilles qui le composent? D'après Mandelslo, ce devrait être des « escorces de cocos », d'après Osorio des « feuilles » de cet arbre; d'après Louis Leroy des « feuilles de palme ». Et Bochart conclut : « Par ces feuilles de palme, ils entendent que les feuilles de leurs livres se font d'escorce de palme, ou les Indiens se servent et de l'escorce et des feuilles, au lieu de papier, comme on fait aussi de la mouelle de ce mesme arbre qu'on appelle *olla* ». L'observation relative à la moelle désignée sous le nom d'*olla*, qui, pour nous, désigne simplement les feuilles coupées et préparées pour l'écriture, est empruntée à Mandelslo. Pour ce qui est de l'écorce et de la feuille, Bochart hésite entre l'une et l'autre, il ne sait trop si les manuscrits sont formés de la feuille ou de l'écorce et pense que ce peut être soit de l'une, soit de l'autre. On était généralement disposé à y voir des écorces; et Lamoignon ne donne pas d'autre nom aux feuilles de son manuscrit.

Une seconde difficulté qui embarrasse Bochart, et à très juste titre, c'est la présence de ces huit feuilles écrites à

l'encre contre une gravée au stylet; et il écrit sur ce point à Lamoignon :

« Les Indiens escrivent sans encre avec un poinçon qui grave les lettres soit sur les feuilles ou sur l'escorce du cocos. Car c'est ainsi qu'est escrite l'une des feuilles de vostre livret. Si les autres sont escrites d'encre, il ne faut pas s'étonner puisqu'on s'en sert à la Chine, au Japon et aux Indes mesmes. D'où j'ay veu en Hollande des volumes ou rouleaux escrits d'encre noir. Mais c'est ce que les voyageurs ne remarquent pas, parce que cette façon d'escrire ne leur est pas particulière comme celle d'escrire sans encre. »

Certainement, il ne faut pas s'étonner, comme le dit Bochart, si certaines feuilles de manuscrits indiens sont écrites à l'encre. Mais ce qui est étonnant, ce dont Bochart lui-même s'étonne, quoiqu'il ne le dise pas, ce dont je m'étonne, moi qui ai eu sous les yeux beaucoup plus de manuscrits sur feuilles de palmier que Bochart n'en a pu voir, c'est que, dans un manuscrit venant de l'Inde, il y ait huit feuilles écrites à l'encre contre une seule gravée au stylet. J'aurais attendu le contraire. Je m'explique huit feuilles écrites au stylet complétées par une feuille écrite à l'encre. Je ne m'explique pas la proportion inverse.

Il est certain que la règle est de graver les lettres au poinçon sur les feuilles de palmier, mais il n'est pas douteux qu'on fait aussi usage de l'encre. Tous les manuscrits sanscrits sur olles de la Bibliothèque nationale (il y en a près d'une centaine, tous, à deux ou trois exceptions près, en caractères bengalis) sont écrits a l'encre; les sept livres du « Boromat », de l'écriture desquels Burnouf a donné un spécimen dans l'*Essai sur le Pâli* sont écrits à l'encre. Parmi les 54 manuscrits javanais sur olles faisant partie du Fonds malais-javanais, un seul est écrit à l'encre. Dans la collection de Manuscrits pâlis acquis des Missions étrangères par la Bibliothèque nationale en 1869, il y a un certain nombre de feuilles écrites à l'encre; mais ce sont des fragments incohérents, des feuilles de rebut, sur lesquels on ne trouve

que des caractères siamois vulgaires ou cambodgiens cursifs. Il est à noter que, conformément à la remarque de Bochart, ces olles écrites à l'encre sont, en général, plus minces que celles qui sont gravées au poinçon. On serait tenté de croire de quelques-unes d'entre elles au moins qu'elles ne proviennent pas du même arbre.

Si nombreux qu'ils soient encore, les manuscrits sur feuilles de palmier écrits à l'encre ne sont qu'une très faible minorité, et le cas du manuscrit Lamoignon est tout à fait exceptionnel pour ne pas dire anormal.

Bochart n'insiste pas sur la particularité, notée par lui, que les huit feuilles écrites à l'encre n'ont d'écriture que d'un seul côté. Elle m'étonne beaucoup et j'ai peine à me l'expliquer. Sans les « fanfreluches » des première et dernière feuilles, lesquelles semblent indiquer un commencement et une fin, je considérerais volontiers les six autres olles comme étant chacune la dernière ou la première d'un manuscrit; et même, malgré les fanfreluches, je ne suis pas sûr qu'il n'en soit pas ainsi.

A ce manuscrit, visiblement indien, était jointe, dit Bochart, « pour étiquette une lisière de parchemin disant *qu'en ces tables d'escorce sont escrits en langue samaritaine les secrets et enseignements de Nador de Samarie selon l'interprétation du sieur d'Aquin, grand médecin juif*. Après avoir pris connaissance de cette interprétation, que Lamoignon lui communiqua, il n'a pas de peine à démontrer l'imposture. Ce Nador, « parfaitement inconnu », comme dit Bochart, déclare aux Samaritains qu'il a eté chargé par Moïse en personne de leur transmettre ses enseignements, c'est-à-dire de leur enseigner par anticipation le Christianisme. Il parle beaucoup d'un certain Sadalazar, « aussi inconnu que Nador lui-même », qui a péri avec tous ceux de son parti, donnant à entendre aux Samaritains que le même sort les attend s'ils

n'acceptent pas la prédication que Nador leur adresse de la part de Moïse.

Inutile de reproduire les raisons que Bochart apporte pour rendre la fraude manifeste, mais il importe de dire qu'il faisait un certain cas de l'auteur de cette prétendue version. « C'est, écrit-il, un savant homme, comme je le voy par le dictionnaire ébreu qu'il a fait imprimer chez Vitray l'an 1629, et dédié à Monsieur le Cardinal de Richelieu; duquel dictionnaire je me suis quelquefois servi bien utilement en mon dernier livre. » Aussi, bien qu'il voie parfaitement la fraude dont ce savant s'est rendu coupable, et qu'il la mette à découvert, Bochart tient, par excès de scrupule, peut-être aussi un peu par curiosité, à la constater d'une manière irréfragable. Il avait bien eu la version et le manuscrit entre les mains, mais non simultanément. Le manuscrit avait été déjà retourné à son possesseur quand la version lui fut remise; il n'avait donc pu faire du texte et de la prétendue traduction une confrontation attentive, dont il attendait un résultat certain, par l'examen des noms propres cités dans la version qu'il aurait tâché de retrouver dans le manuscrit et par la reconstitution du texte samaritain que la version supposait. C'est poussé par le désir de faire cette épreuve qu'il écrivait, le 10 janvier 1665 : « J'attendray pourtant, Monseigneur, à décider plus absolument tant que j'aye collationné l'original avec la version, si vous me faites la grâce de me renvoyer l'un et l'autre ». Lamoignon lui fit-il cette « grâce » ? Nous l'ignorons; mais, s'il se prêta à ce désir, ce ne put être que par obligeance pour Bochart; car il n'est pas douteux qu'il savait depuis longtemps déjà à quoi s'en tenir sur la valeur des renseignements fournis par Daquin.

III

Et maintenant, que faut-il penser du manuscrit Lamoignon ? Qu'était-il ? Que valait-il ?

Nous ne savons ce qu'il est devenu S'il existe encore, il

doit être en Angleterre où l'on dit que la bibliothèque de la famille Lamoignon a été transportée. Nous ne pouvons donc en parler *de visu*, et sommes réduits aux maigres données que nous fournit la correspondance de Bochart et de Lamoignon.

Tout d'abord, cette association de feuilles si différentes, l'une plus épaisse et de dimensions plus petites, écrite au stylet sur les deux côtés, les autres plus grandes, plus minces, écrites à l'encre, sur un seul côté, avec des caractères différents, indique un objet hétérogène formé de pièces rapportées. L'espèce de cohésion extérieure que semblent avoir les huit feuilles écrites à l'encre, d'un seul côté, paraît suspecte, d'après les réflexions présentées ci-dessus, d'autant plus que c'est sur cette partie du manuscrit, la plus considérable, que nous avons le moins de renseignements. En effet, Lamoignon termine comme il suit, sa lettre du 17 novembre 1664 adressée à Bochart :

« J'ay faict voir aujourdhuy ces escorces à un Père jésuite qui a été 26 ans aux Indes et à la Chine. Il dit que les lettres gravées sans couleur sur la neuviesme escorce qui est plus petite que les aultres sont des lettres Malabarroises; et qu'ils escrivent en ce pais là de ceste manière; mais il ne sçait pas lire l'escriture. Pour les aultres huict tables escrites avec de l'encre et sans graueure, il n'en cognoit point du tout les caractères. Je doute fort que personne nous en puisse donner l'esclaircissement. »

Que faut-il entendre par ces mots : lettres malabarroises? D'après notre nomenclature géographique actuelle, ce devrait être l'alphabet Malayalam. Mais les missionnaires et les voyageurs du XVIIIe siècle donnent constamment le nom de Malabar à des pays et à des gens de langue tamoule, et le n° 189 du fonds tamoul de la Bibliothèque nationale est un volume écrit sur papier par un missionnaire à Pondichéry, en 1728, sous ce titre : *Grammaire pour apprendre la langue tamoul, ditte vulgairement le Malabar*. Nous pouvons donc avancer, avec une certaine assurance, que la « neuviesme

écorce » du manuscrit Lamoignon avait appartenu à un manuscrit tamoul. Pour les huit autres feuilles, le jésuite de Lamoignon ne pouvant donner aucune indication, il nous est impossible de faire une conjecture quelconque, et nous nous bornons à constater, non sans étonnement, la pauvreté des renseignements fournis par un homme qui, ayant vraisemblablement séjourné plusieurs années dans l'Inde, comme on est en droit de l'induire du langage de Lamoignon, était tout au plus capable de reconnaître l'alphabet tamoul, en lui donnant une qualification qui prête au doute et qui est, en réalité, inexacte. On s'est mis, au XVIII[e] siècle, à l'étude du tamoul; mais au XVII[e], les langues de l'Inde étaient lettres closes pour les Européens, et Lamoignon avait bien lieu de désespérer qu'on pût lui donner des éclaircissements sur son manuscrit, puisque Bochart se récusait naturellement pour l'interprétation d'une langue sur laquelle il n'avait aucune donnée, et que des gens qui avaient visité l'Inde n'étaient pas plus avancés dans la linguistique indienne que les savants d'Europe.

Tout considéré, il nous semble que le manuscrit Lamoignon était sans valeur, ou du moins qu'un manuscrit semblable le serait aujourd'hui. Mais, à cette époque-là, et surtout en France, c'était un objet rare et partant précieux. Il l'était d'autant plus qu'il s'y attachait une sorte de mystère, puisqu'il pouvait donner lieu à des supercheries dont on ne s'aviserait plus de nos jours. Et c'est peut-être cela qui ferait tout le mérite de ce manuscrit, si nous le possédions encore; car la perte en est après tout regrettable, aussi bien que celle de la version de Daquin. Cette version, Lamoignon tenait à la conserver. En la transmettant à Bochart, il lui écrit :

« Je vous envoie la version de ce prétendu interprète d'Aquin, quoique je ne doute pas que ce ne soit une pure supposition de ce personnage, puisqu'il fait une si insigne menterie dès le commencement du tiltre, en faisant passer ce qui est escrit sur ces escorces pour du samaritain; quoique vous et quelques aultres qui ont cognoissance de cette langue

m'aiez esclairci du contraire. Comme c'est l'original signé de ce d'Aquin, je vous prie de me le renvoier quand vous l'aurez veu. »

Nous partageons le sentiment de Lamoignon et nous souhaiterions d'avoir cette version. Elle ne ferait pas mauvaise figure à côté de celle que Fourmont a donnée du feuillet tibétain provenant du pillage d'Ablai-kit envoyé par Pierre le Grand à l'Académie des inscriptions. Il y a cependant entre ces deux élucubrations une différence notable. Fourmont, aidé d'un méchant glossaire, avait fait une traduction inintelligible d'un texte dont il ne connaissait pas la langue; mais il n'y avait pas mis de malice, sa bonne foi égalait son ignorance et sa témérité. D'Aquin, lui, s'est positivement joué du président Lamoignon. Qu'il ait donné sa prétendue traduction pour « ne pas demeurer sans responsе », comme le pense Bochart, ou qu'il se soit plu à mystifier le premier magistrat de France; qu'il ait fabriqué sa version de toutes pièces, ou, comme le suppose encore Bochart, qu'il en ait puisé les eléments dans quelque ouvrage composé par un juif devenu chrétien, il est clair qu'il a voulu tromper le Premier président. Il y réussit un instant, mais son succès fut de courte durée; Lamoignon sut se renseigner en bon lieu. L'affaire ne paraît pas avoir fait du bruit à l'époque; elle ne put donner lieu à aucune discussion ni polémique, car Daquin était déjà mort quand la fraude fut démasquée. Elle resta donc un secret entre les deux illustres correspondants et les quelques personnes qui leur servirent d'intermédiaires. Aussi serait-elle tombée entièrement dans l'oubli, si la trace n'en subsistait dans la portion des papiers de Samuel Bochart conservée à la Bibliothèque nationale. Il valait peut-être la peine de l'en tirer pour lui donner une modeste publicité posthume.

BIBLIOGRAPHIE.

Grammaire élémentaire de la langue persane, par Cl. Huart. Paris, Leroux, 1899, in-12; III et 150 pages.

Dans une courte préface, l'auteur expose avec netteté le but qu'il s'est proposé en ajoutant une nouvelle contribution aux nombreux ouvrages didactiques dont le persan a été l'objet. Laissant de côté toute recherche scientifique, tout rapprochement linguistique, — et ce sacrifice a dû coûter à son érudition, — M. Huart se borne à exposer dans leurs traits essentiels les règles de la langue officielle; et il aurait eu le droit d'ajouter de la langue vulgaire, celle de l'Irân moderne.

Ce plan est fidèlement suivi. Toutes les parties du discours sont traitées ici avec ordre, précision et clarté, rien d'essentiel n'est omis, aucune irrégularité ou exception n'est laissée dans l'ombre. A vrai dire, la langue persane se prête peut-être mieux que tout autre idiome de l'Orient musulman à une exposition rapide : phonétique, morphologie, syntaxe, tout peut tenir en un petit nombre de pages, à la condition de marcher de pair avec l'explication d'un texte de lecture courante. Mais cette simplicité même des formes grammaticales exige un surcroît d'exactitude pour écarter toute cause d'incertitude ou de confusion. C'est ce que l'auteur de la nouvelle grammaire a parfaitement compris et, dans ses limites étroites, son livre restera un des meilleurs instruments de travail.

Sous prétexte que la connaissance du persan suppose celle de l'arabe, M. Huart ne s'est pas cru obligé d'ajouter un résumé de grammaire arabe, comme l'ont fait plusieurs de ses devanciers. Nous ne saurions trop l'en féliciter, tout abrégé de ce genre est inévitablement incomplet et ne peut

qu'effrayer le débutant, sans le dispenser de revenir tôt ou tard à un traité spécial. D'ailleurs l'expérience démontre que l'étude de l'arabe, pour être fructueuse, doit précéder celle du persan et que l'ordre inverse, dans ce genre de préparation, est une cause certaine d'insuccès.

Étant donné le caractère pratique de ce manuel, on pourrait s'étonner au premier abord d'y trouver un chapitre consacré à la prosodie, c'est-à-dire à une étude compliquée et qui relève plutôt de l'enseignement de la langue littéraire. La prosodie persane, quoique empruntée à celle de l'arabe, a renchéri sur celle-ci par la variété des sous-genres de chaque mètre, et en particulier du *hèzèdj*. L'emploi facultatif de l'*izafet* comme voyelle longue ou brève introduit dans la scansion du vers persan un vague qui n'existe pas en arabe. On ne saurait cependant blâmer M. Huart d'avoir donné les règles prosodiques les plus indispensables, et ajouté à la nomenclature des mètres principaux quelques vers qui en démontrent le mécanisme. Je ne veux pas dire pour cela que l'étudiant saura distinguer à première vue la mesure des *rouba'yi* ou quatrains qui terminent presque tous les divans persans, mais il sera déjà mis en éveil et mieux préparé à consulter un traité complet comme est celui de Garcin de Tassy.

La seconde partie renferme des dialogues heureusement choisis et bien adaptés aux nécessités de la vie ou du voyage en Orient. Puis viennent quelques lettres familières d'un style peut-être trop uniforme, et pour terminer, une suite de proverbes, produits de la sagesse (?) populaire et, par là, modèles plus exacts de la langue vivante.

L'impression du livre est bonne, et les caractères arabes assez élégants, mais le tirage est défectueux et un trop grand nombre de points diacritiques ont disparu pendant la mise sous presse.

L'exactitude, je le répète, étant un des principaux mérites de cet utile petit livre, je ne trouve que quelques points très

secondaires où je ne suis pas tout à fait d'accord avec l'auteur.

P. 21. Il y a toujours quelque danger à dresser une liste de mots parce qu'ils sont plus usités. Par exemple, dans la série des adjectifs donnés ici, *kélân* n'a pas le droit de figurer à côté de *bouzourg* « grand », comme terme usuel, ni *hengoft* « épais » au lieu de *koulouft*, seul employé dans le langage courant.

P. 22. *Zirrîn* « doré » aurait dû être mentionné à côté de *zérîn*.

P. 37. La transcription *rèsiden* me semble plus exacte que *rasiden* et ses dérivés, c'est celle de Teherân et du nord de la Perse qui, à tort ou à raison, fait loi et doit être préférée dans un Manuel de langue vivante. J'adopte d'ailleurs l'ensemble des vues de l'auteur sur la prononciation des voyelles, p. 147.

P. 60. La remarque relative à l'emploi du mot صاحب laisserait croire qu'il n'est jamais suivi du rapport d'annexion que les grammairiens arabes nomment *izafet*. La vérité est que l'*izafet* n'est supprimé que dans deux ou trois expressions très usitées et considérées comme mots composés, par exemple *çaheb-khané* « maître de maison », *çaheb-mâl* « riche »; mais, dans la plupart des cas, ce mot est soumis à la règle d'annexion, comme dans *çaheb-é-doolet* « chef du gouvernement », *çaheb-é meradjeb* « salarié », etc.

P. 68. Dans l'exemple donné ligne 10, je cherche en vain l'emploi de l'indicatif.

P. 120. L'auteur de la nouvelle grammaire me permettra de lui proposer une autre traduction pour le vers cité à la fin de cette page : غافل مشین که وقت بازی است, qu'il traduit ainsi : « Ne reste pas insouciant, car c'est le temps de jouer ».

Or, dans la phrase qui précède, le rédacteur de la lettre prémunit son fils contre la dissipation et lui dit : « Ne passez pas votre temps au jeu, n'ayez pas d'inclination pour le jeu, etc. ». Le vers qui suit semblerait donc en opposition avec ces sages conseils. Je crois que pour éviter cette contradiction, il faut donner à la particule كه le sens qu'elle a souvent quand elle précède le discours direct, et traduire : « Ne reste pas négligent (en disant *ou* sous prétexte) que c'est le temps de jouer ».

Le peu d'importance des remarques qui précèdent, prouve avec quel soin le savant professeur de persan à l'École des langues orientales s'est acquitté de sa tâche. Je le remercie d'avoir fourni à nos élèves une excellente méthode d'initiation à la plus attrayante des langues musulmanes. Malgré son titre modeste, ce petit livre lui fera autant d'honneur que les travaux dont il enrichit depuis longtemps le domaine de l'érudition.

B. M.

Abhandlungen zur arabischen Philologie, von Ignaz Goldziher. Zweiter Theil. Leide, Brill 1899.

Dans cette deuxième livraison des *Traités philologiques*, M. Goldziher nous donne d'abord une édition du *Kitâb al-Mou'ammarîn* ou « Livre des personnes douées de longévité » par Abou Hâtim al-Sidjistâni. Ce livre contient les poèmes plus ou moins authentiques de vieillards décrivant toutes les misères du grand âge et spécialement exprimant le regret de ne pouvoir plus participer aux expéditions glorieuses de la tribu, comme autrefois. Le seul manuscrit connu de ce livre, acquis en Orient par Burckhardt, se trouve à Cambridge. Il n'est pas daté, mais, d'après le colophon de la fin, il a été collationné en 428 de l'hégire sur un autre manuscrit plus ancien, et l'écriture appartient au IVe ou au Ve siècle.

Le livre paraît avoir été rare, même en Orient, car M. Goldziher n'en a trouvé de citations que dans le *Ghorar al-fawâïd*, ouvrage du célèbre auteur et bibliophile chî'ite Al-Chérîf al-Mourtadhâ (355-436 de l'hégire) et beaucoup plus tard, dans l'*Içâba* d'Ibn Hadjar († 852) et la *Khizânat al-adab* de 'Abd al-Qâdir (environ 1100). Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que le manuscrit de Cambridge est le même dont cet 'Abd al-Qâdir et son maître, le célèbre Al-Khafâdjî († 1069), ont fait usage. M. Goldziher a donné de ce livre une édition digne de tout éloge. M. le professeur A. A. Bevan ayant fait photographier le manuscrit pour l'usage de M. Goldziher, les syndics de la bibliothèque de l'Université de Cambridge en ont fait exécuter dix lithographies dont ils ont eu la bonté de m'envoyer un exemplaire. J'ai donc pu comparer le texte de M. Goldziher avec le manuscrit, et je suis fondé à déclarer que l'édition a été faite avec le plus grand soin. M. Goldziher l'a enrichie de notes critiques et explicatives qui contiennent une masse d'observations utiles et d'un index des noms et des mots expliqués.

L'auteur ne s'est pas contenté de ce labeur. Dans une introduction de 92 pages, il nous donne premièrement tout ce qu'il a pu découvrir sur le manuscrit, sur l'auteur Abou Hâtim et sur l'éditeur Abou Rauq qui a ajouté à l'ouvrage de son maître plusieurs notes et quelques corrections. Puis il entre dans l'examen du terme *mou'ammar* qui, d'abord assez vague, avait au temps d'Abou Hâtim la signification de « vieillard âgé de plus de 120 ans », et signale le penchant des peuples, en particulier des Arabes à attribuer une extrême vieillesse à leurs héros et à leurs sages. Il fait observer qu'Abou Hâtim est loin d'épuiser le nombre des *mou'ammarîn* célèbres. Le but de cet auteur est de recueillir les poèmes et les dictons qu'on leur attribuait. Quoiqu'une bonne partie de ces citations soient d'une authenticité fort discutable et qu'elles n'aient qu'une faible valeur poétique, elles ne manquent pourtant pas d'intérêt comme variété du

genre littéraire et nous permettent de mieux connaître la condition des vieillards dans la société arabe.

Un petit recueil de poésies des *mou'ammarîn* se trouve dans la *Hamâsa* de Bohtori. Mais la source principale de renseignements sur ce sujet, dans les livres d'*Adab*, est l'ouvrage, cité plus haut, du chérif Al-Mourtadhâ qui, à côté du livre d'Abou Hâtim, avait à sa disposition d'autres recueils du même genre.

La croyance que certaines personnes ont atteint un âge dépassant de beaucoup l'âge ordinaire a, pour la dogmatique religieuse des Chî'ites, une valeur tout exceptionnelle, comme argument du dogme de l'*imâm maktoum*. Ce dogme enseigne que le douzième imâm disparu en 266 de l'hégire vit toujours, dérobé aux regards des hommes, attendant le moment de sa réapparition comme le Mahdî qui remplira le monde de justice. Pour combattre les sarcasmes et les blasphèmes des Sonnites qui se permettaient même de dire en proverbe : « Plus retardataire que le mahdî des Chî'ites et que le corbeau de Noé », les Chî'ites citaient, outre les légendes d'Al-Khadir (*al-Khidr*), le Juif-errant des Musulmans, et de Dhou'l-Qarneïn, toutes ces histoires de *Mou'ammarîn* qui ne cessaient de croître en exagération comme en nombre. Au commencement du IVe siècle de l'hégire, un homme parut qui prétendait avoir connu le Prophète personnellement et pris part à la bataille de Çiffîn avec Alî contre Mo'âwia. Il mourut en 327, mais bon nombre de Chî'ites persistaient à croire qu'il continuait à vivre. Comment douter de l'existence réelle de l'imâm *maktoum* après ces exemples de longévité ?

Un intérêt spécial s'attache à la question des *mou'ammarîn* pour déterminer la valeur des *isnâd*, c'est-à-dire de la chaîne des Traditionnaires. L'autorité d'une tradition s'accroît à mesure que le nombre de témoins dignes de confiance qui l'ont transmise est plus restreint, ce qui a lieu quand une ou plusieurs de ces personnes ont atteint un très grand âge. Les savants qui s'occupaient de la science des traditions fai-

saient des recherches, par exemple sur l'âge des contemporains du Prophète, afin de pouvoir contrôler la véracité d'une tradition émanant directement de l'un d'eux au IIe siècle de l'hégire, et d'éliminer les faux *mou'ammarîn.*

Le même intérêt s'attache aux personnages de cette classe dans les *isnâd* des ordres religieux et ceux des corporations de métier. M. Goldziher donne sur ces dernières des détails très intéressants tirés en partie d'un livre du XIe siècle de l'hégire, dont la bibliothèque de Gotha possède une copie. Le dernier paragraphe de l'introduction contient quelques légendes de *mou'ammarîn* juifs et chrétiens, qui ont cours chez les Musulmans.

Le résumé qui précède suffira à donner une idée de l'importance du travail de M. Goldziher. En lisant le livre je n'ai relevé en marge que quelques minuties. le vers sur Amânât (p. XXXVIII) se trouve aussi chez Tabarî, III, p. 2362 et suiv.; le nom des Berbères *Hoggar* (p. XLII, n. 1) n'a rien de commun avec celui des Kurdes *Hekkar*, p. LXVIII, n. 3, l. 5 · من مائة زيد الدحال doit être lu من مائبّة « de l'espèce de », la légende de Hâjidh ibn Châloum (p. XC) a été empruntée par Yaqout au livre de Moqaddasi, p. 21. A propos de ce dernier, je crois pouvoir protester courtoisement contre la coutume de M. Goldziher et d'autres savants, de le citer sous la forme *Maqdisî*, tant qu'ils ne seront pas en état de prouver que l'auteur lui-même prononçait ainsi son surnom. C'est feu M. Sprenger, qui le premier, a fait connaître cet auteur sous le nom de Moqaddasi. Comme on peut former le nom relatif également bien, de بيت المقدّس et de بيت المَقْدِس, j'ai cru devoir m'en tenir a son exemple, n'ayant pu trouver la moindre indication que l'auteur ait préféré l'autre forme.

M. J. DE GOEJE.

Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898, par Moise Schwab; publié sous les auspices de la Société des études juives. Paris, Durlacher, 1899. En autographie, 1re partie, x-408 pages.

En publiant cet ouvrage, M. Schwab, notre savant confrère, a rendu un service inappréciable, non seulement aux études juives, et par là-même aux études orientales, mais à la science en général, parce qu'il a donné un exemple que nous voudrions voir suivi par d'autres érudits et surtout par les bibliothécaires. Lorsqu'on veut traiter un sujet quelconque, on est souvent arrêté par la difficulté de savoir ce qui a déjà été écrit sur la matière. Les dictionnaires bibliographiques ne contiennent que la liste des livres ou des brochures, mais comment faire pour trouver les articles qui ont paru dans des périodiques ou des recueils? On est obligé de feuilleter toutes les tables de matières (quand elles existent) des journaux et des revues, ou toute la série des publications bibliographiques, sans même qu'on soit sûr de n'avoir pas perdu son temps inutilement dans ces recherches fastidieuses. Ou, si l'on se dispense de cette besogne ingrate, on risque de s'atteler à une tâche déjà faite et d'être accusé de plagiat. M. Schwab a voulu épargner cette fatigue ou ce danger à ceux qui s'occupent d'histoire et de littérature juives; et il a dressé un répertoire de tous les articles scientifiques ayant paru dans les périodiques depuis leur origine jusqu'à nos jours. M. Schwab a dépouillé quatre-vingt-quatorze revues, journaux ou recueils, et rédigé de 20,000 à 30,000 fiches. On peut se faire ainsi une idée de la patience et du courage que M. Schwab a montrés.

La première partie, la plus considérable de l'ouvrage vient de paraître. Elle contient la liste alphabetique des noms d'auteurs avec le titre des articles. La seconde et la troisième renfermeront deux tables des matières, l'une pour les articles en langues modernes, l'autre pour les articles en hébreu. Ces deux tables paraîtront à la fin de l'année. L'ouvrage entier

sera mis en vente au prix de 12 fr. 50, ce qui, on en conviendra, n'a rien d'exagéré.

Un travail de cette taille est forcément incomplet, et il est impossible d'éviter des erreurs de genres divers. M. Schwab en a lui-même signalé quelques-unes dans son introduction. Avec une modestie qui l'honore, notre collègue n'a voulu voir dans son œuvre qu'un essai et il l'a publiée en autographie. Il fait appel à toutes les bonnes volontés pour lui signaler les inexactitudes ou omissions qu'on y remarquerait. Nous espérons que bientôt une nouvelle édition sera donnée en impression, et qu'on évitera ainsi les inconvénients inhérents à l'autographie, notamment le tirage défectueux de certains feuillets.

Puisque M. Schwab a compris les recueils de dissertations dans son répertoire, peut-être aurait-il dû ajouter la *Bibliothèque* et le *Repertorium* d'Eichhorn, les *Morgenlandische Forschungen*, les *Orientalia*, etc. Tel qu'il est, le Répertoire est un excellent outil que M. Schwab a mis dans la main des travailleurs. Nous lui adressons tous nos remerciements ainsi qu'à la Société des études juives, qui lui a accordé son concours, et nous exprimons encore une fois le souhait que M. Schwab trouve des imitateurs dans toutes les branches des études orientales, et en général dans tous les ordres de recherches scientifiques.

MAYER LAMBERT.

The Heart of Asia, a History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the earliest times — par F.H. Skrine et E. Denison Ross; in-18 London, Methuen et C° 1899; 444 p., 2 cartes et 34 illustrations en phototypie.

Sous ce titre « Le cœur de l'Asie », les auteurs nous donnent l'histoire et la géographie du Turkestan depuis l'époque la plus ancienne jusqu'à nos jours. L'ouvrage se divise en deux parties. La première, qui est purement his-

torique est due à M. Ross, professeur de persan à l'Université de Londres, l'un des traducteurs du *Tarikh-i Rashidi*; la seconde, qui est plutôt politique, a été rédigée par M. Skrine ancien fonctionnaire anglais dans l'Inde. La partie historique est celle qui intéresse le plus nos études. Le Turkestan russe actuel comprend, comme l'on sait, l'ancienne Hyrcanie (Khvârizm), la Sogdiane, la Transoxiane et la Transirdariane, c'est-à-dire tout le pays entre la mer Caspienne et la frontière chinoise sur une étendue de plus de six cents lieues. Son histoire première se confond avec celle de l'Irân jusqu'à la conquête arabe. C'est par les auteurs classiques que nous connaissons les Scythes, les Massagètes, les Sakas et les expéditions de Cyrus, de Darius et d'Alexandre, jusqu'au delà de l'Yaxarte; puis arrivent les conquêtes des rois de la Bactriane qui ont été en rapports constants avec les Yue-tchi ou Kouchans, les Ephthalites et enfin les Turcs qui apparaissent au milieu du vi^e^ siècle. Toute cette première période de l'histoire du Turkestan est résumée avec beaucoup de netteté, trop résumée peut-être, car c'est la moins connue. Et cependant, aujourd'hui, les documents commencent à se produire : les médailles, les inscriptions, les annales chinoises, les découvertes récentes en Sibérie et en Kashgarie nous font entrevoir plus de lumiere sur les origines des différents peuples qui ont successivement peuplé la Sogdiane, sur leurs mouvements, leurs conquêtes et enfin sur l'intervention de la Chine dans les affaires de leurs frontières occidentales.

Un autre point fort intéressant que l'auteur a aussi négligé est la question de l'origine de l'écriture dans ces contrées. L'écriture était-elle connue en Sogdiane avant l'arrivée d'Alexandre et, à partir de l'invasion macédonienne jusqu'a celle des Arabes, quels sont les divers alphabets qui ont été usités? Sans entrer dans trop de détails à cet égard, on aurait pu expliquer qu'après les guerres de Bahrâm V Gour contre les Ephthalites, le monnayage fut introduit chez ces derniers avec le type sassanide, mais avec des légendes écrites

en un alphabet particulier, d'origine araméenne, qui s'était développé dans le Tourân en même temps que le pehlvi dans l'Irân, à une époque bien antérieure aux Ephthalites, mais dont nous n'avons pas de traces avant les monnaies frappées par eux. Le monnayage sogdien a persisté plus de deux siècles après la conquête musulmane. Les historiens chinois nous ont fourni également des renseignements sur l'extension de l'Empire céleste vers l'occident. Nous savons par exemple que pendant les six à sept premiers siècles, la Sogdiane, la Bactriane et tout le pays jusqu'à l'Yaxarte ont été soumis à la famille des Tchao-wu, qui se prétendait alliée aux Kouchans et qui se divisait en plusieurs branches, chacune d'elles à la tête d'une principauté. Les inscriptions de l'Orkhon mentionnent les Sogdiens soumis aux six Tchao-wu, Taschkend et le Khvârizm en faisaient partie. Dans l'histoire de la conquête de Bokhara, qui est racontée avec détail, M. Ross aurait pu mentionner les nouvelles indications que nous fournissent les inscriptions en vieux turc de l'Orkhon pour les années 701 et suivantes. Il y avait aussi à identifier les noms propres que nous ont laissés les médailles, les écrivains chinois et les auteurs musulmans pour les princes turcs et ceux d'origine yue-tchi qui luttaient pour leur indépendance. Il y avait à Bokhara une littérature indigène très florissante, des livres écrits en caractères araméens, mais tout a été détruit par l'invasion arabe. Tous ces faits étaient assez intéressants pour être mis en lumière.

Le Turkestan tombe sous l'autorité des khalifes, mais en 810, Thâher fonde la première des dynasties indépendantes qui se sont succédé d'abord jusqu'à l'occupation mongole, puis jusqu'à nos jours. Leur histoire est beaucoup plus connue grâce aux écrivains musulmans, elle est, il est vrai, quelque peu embrouillée, mais M. Ross a su la rendre claire et interessante. C'est une sorte de précis historique qui manquait à notre histoire de l'Orient et qui trouvera désormais sa place dans les bibliothèques.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, M. Skrine prend la

Russie à ses premiers rapports avec les races tartares, et raconte ses luttes contre les Mongols, ses conquêtes successives de l'Oural, de la Sibérie, de la Semiretchie et enfin du Turkestan en 1867. L'auteur a fait la description de cette contrée depuis l'occupation russe et a donné des détails nouveaux et curieux sur les principales villes comme Askhabad, Merv, Bokhara et Samarcande. Le dernier chapitre est intitulé *Friends or Foes* . les Russes et les Anglais si voisins l'un de l'autre seront-ils amis ou ennemis? Dans l'intérêt de la science et de nos études orientales, nous ne pouvons que désirer l'union et la concorde entre les deux grands peuples.

L'ouvrage est accompagné de deux cartes et de nombreuses photographies de types ethnographiques et de monuments. A propos du tombeau de Tamerlan à Samarcande les notices de MM. E. Blanc et Blochet ne sont pas mentionnées. Si j'ai signalé quelques lacunes, je dois d'un autre côté rendre un juste hommage aux auteurs : le volume de MM. Ross et Skrine est un travail bien fait; c'est un livre à la fois scientifique et de vulgarisation qui rendra des services et mettra à la portée de tous l'histoire de l'Asie centrale.

E. Drouin.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR M. CLERMONT-GANNEAU[1].

SOMMAIRE DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME III (avec planches et gravures), en cours de publication; livraisons 14 à 21, 1899.

§ 39. Une «éponge américaine» du VI[e] siècle avant notre ère. — § 40. Orphée-Nebo à Mabboug et Apollon. — § 41. Lettre de Jésus au roi Abgar. — § 42. La Palestine au commencement du

[1] Paris, E. Leroux, prix des volumes I et II, 25 francs; prix du volume III, souscrit d'avance et à recevoir par livraisons 20 francs

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1899.

NOTICE SUR GABRIEL DEVÉRIA,

PAR

ÉD. CHAVANNES.

MESSIEURS,

Après la mort de M. Gabriel Devéria, mort soudaine qui nous a tous consternés, votre président a bien voulu me demander une notice nécrologique destinée au *Journal asiatique;* j'ai volontiers accepté cette tâche; c'était pour moi un devoir de rendre un dernier hommage à l'homme de bien, au savant loyal pour lequel j'avais une respectueuse amitié.

Gabriel Devéria, né en 1844, était le fils d'Achille Devéria et le neveu d'Eugène, qui tous deux furent des peintres célèbres de la première moitié de ce siècle. Ayant perdu son père à l'âge de treize ans, il trouva un appui matériel et moral en son frère aîné, Théodule Devéria, égyptologue de premier ordre qui aurait pris place parmi les maîtres de la science s'il n'avait pas succombé à quarante ans à la maladie de poitrine qui le minait depuis longtemps.

Gabriel Devéria a dédié à la mémoire de ce frère qu'il chérissait une biographie qu'on ne peut lire sans émotion[1].

A seize ans, Devéria partit pour la Chine en qualité d'élève interprète; il devait y rester vingt ans, il acquit ainsi cette connaissance pratique de la langue chinoise qui fit de lui un professeur émérite lorsqu'il fut appelé en 1889 à la chaire de chinois de l'École des langues orientales. Cet enseignement, destiné à former la majeure partie de notre personnel consulaire en Extrême-Orient, est étroitement lié à nos intérêts politiques; Devéria le fonda sur une base inébranlable; sans se laisser absorber par les recherches d'érudition qui le sollicitaient, li consacra une grande partie de son temps à ses élèves; sous sa direction, nous avons vu se préparer des jeunes hommes qui sauront rendre plus vigoureuse et plus durable l'influence française dans ces vastes contrées où se trouvent aux prises tant d'ardentes compétitions. Jusqu'au dernier moment, Devéria ne déserta pas son poste de combat; malgré la pleurésie qui avait fortement ébranlé sa santé l'hiver dernier, il avait voulu reprendre sa tâche; voici ce qu'il m'écrivait le 17 mai 1899, moins de deux mois avant sa mort: « Ma douleur dans le dos, bien que diminuée, est encore très gênante quand

[1] *Notice biographique sur Théodule Devéria* (1831-1871), par G. Devéria (chez Leroux, tir. à part, 1895); a paru en tête des *Mémoires et fragments de Théodule Devéria*, publ. par G. Maspero (chez Leroux, 1896).

je me tiens autrement que couché ou debout. Mes cours se font quand même, mais me fatiguent énormément. A parler une heure, je ressens dans le poumon gauche des sifflements et des râles odieux... On veut m'envoyer à Ems; je le veux bien, mais je n'ai pas la foi. » Ce fut au Mont-Dore qu'on l'envoya; c'est là que la mort vint l'abattre à l'improviste dans une chambre d'hôtel, seul, pendant la nuit.

Les premiers travaux de Devéria furent des notes sur Péking et le nord de la Chine[1], puis une description du cérémonial qui fut observé lors du mariage de l'empereur *T'ong-tche* en 1872[2]. On y remarque déjà ce souci de l'exactitude, cet amour du détail nouveau, qui font que rien de ce qu'il a écrit n'est négligeable. D'autres ouvrages de plus longue haleine furent consacrés à élucider des questions qui présentent un côté politique en même temps qu'elles ont un intérêt scientifique; dans son *Histoire des relations de la Chine avec l'Annam-Viêtnam du XVIe au XIXe siècle*[3], Devéria se proposait de fournir à nos hommes d'État des renseignements précis sur les relations de vassal à suzerain qui ont existé entre l'Annam et la Chine; par sa *Description de la frontière*

[1] *Pékin et le nord de la Chine*, par T. Choutzé (pseudonyme de Devéria). Ces articles ont paru dans *Le Tour du Monde* (XXXI, p. 305-368, et XXXII, p. 193-256), 1873.

[2] *Un mariage impérial chinois*, par M. G. Devéria (chez Leroux, 1887). Quoique cet ouvrage n'ait été publié qu'en 1887, il paraît avoir été conçu et exécuté peu après 1872.

[3] Chez Leroux, 1880; forme le vol. XIII de la 1re série des *Publications de l'École des langues orientales*.

sino-annamite[1], il collaborait à la tâche longue et difficile de la Commission d'abornement du Tonkin. Mais, tout en étant d'une utilité immédiate, ces livres ont aussi une portée scientifique; le premier nous raconte la lutte des dynasties rivales en Annam pendant le XVII[e] et le XVIII[e] siècle; il nous montre la politique astucieuse des empereurs de Chine, qui cherchent incessamment à profiter des difficultés de la cour de Hanoï ou de Hué pour faire reconnaître leur suprématie. Quant à l'étude sur la frontière sino-annamite, outre les indications précieuses qu'elle fournit à la géographie, il faut signaler la valeur exceptionnelle des notes ethnographiques qui en forment la seconde partie. Francis Garnier, dans son *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, avait appelé l'attention du monde savant sur les tribus non chinoises qui se trouvent disséminées dans la Chine méridionale, débris de races presque éteintes dont les origines sont obscures, vestiges d'un passé dont la mémoire des hommes n'a gardé qu'un souvenir confus. Devéria a donné, d'après les auteurs chinois, l'énumération minutieuse et la distribution par districts de ces peuplades; il préparait ainsi le terrain aux recherches historiques et philologiques, qui permettront une classification plus rationnelle; après lui, MM. E.-H. Parker[2], Pierre Lefèvre-Pontalis[3], F.-W.-

[1] Chez Leroux, 1886; forme le vol. I de la 3[e] série des *Publications de l'École des langues orientales.*

[2] *The Muong language* (*China Review*, vol. XIX, p. 267-280).

[3] *Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine* (*Journal*

K. Müller[1] et le P. Vial[2] ont ouvert la voie qui nous mènera à la solution définitive de ce problème si complexe.

En passant en revue les peuples non chinois de la frontière sino-annamite, Devéria avait l'occasion de parler des manuscrits en langues pa-i, lolo et mosso, et de revenir ainsi à une étude qui lui était chère, celle des écritures étrangères dont les spécimens nous ont été conservés en Chine. Il avait eu autrefois l'intention de traiter ce sujet dans toute son ampleur en écrivant une histoire du Collège des interprètes; ce collège, que nous trouvons existant dès l'année 1407 sous le nom de *Se i koan*, était destiné à enseigner les langues des barbares avec lesquels le Gouvernement chinois entretenait des relations; on y conservait des vocabulaires et des textes qui sont, en ce qui concerne deux ou trois de ces idiomes, la seule clef que nous possédions pour les lire et pour les comprendre. Devéria avait

asiatique, mars-avril 1892, p. 237-269; juillet-août 1896, p. 129-154; sept.-oct. 1896, p. 291-303). — *Étude sur quelques alphabets et vocabulaires thaïs* (*T'oung pao*, vol. III, p. 39-64). — *L'invasion thaïe en Indo-Chine* (*T'oung pao*, vol. VIII, p. 53-78).

[1] *Vocabularien der Pa-yi und Pah-poh Sprachen aus dem Hua-i-yi-yü* (*T'oung pao*, vol. III, p. 1-38). — *Ein Brief in Pa-yi Schrift* (*T'oung pao*, vol. V, p. 329-333).

[2] *De la langue et de l'écriture indigènes au Yûn-nân* (Angers, 1890). — *Les Lolos* (Chang-hai, Impr. de la mission catholique, 1898). — A propos de la première de ces brochures, Devéria lui-même avait écrit un article intitulé : *Les Lolos et les Miao-tze* (*Journal asiat.*, sept.-oct. 1891, p. 356-369); il y donnait un texte miao-tze qu'il avait trouvé dans un ouvrage chinois.

imprimé quelques feuilles de son travail et avait fait tirer un certain nombre de planches, mais il ne les publia jamais. Peut-être a-t-il jugé qu'une œuvre d'ensemble était prématurée et qu'il convenait de diviser la difficulté en considérant séparément chacune des écritures inconnues dont on voulait obtenir le déchiffrement. Il entreprit lui-même de faire quelques-unes de ces monographies, et les pages qu'il leur a consacrées resteront au nombre de ses plus beaux titres scientifiques.

Il débuta dans cet ordre de recherches par son article sur la stèle de *Yen-t'ai*[1], qui assurait un point de départ certain à la lecture de l'écriture joutchen. Les Joutchen ou Djourtchen sont étroitement apparentés aux Mandchous actuels; ils régnèrent sur le nord de la Chine de 1115 à 1234 sous le nom de dynastie *Kin;* avant d'adopter la langue et l'écriture chinoises, ils avaient eu une écriture nationale; Abel Rémusat en avait deviné l'existence dès 1820 dans ses *Recherches sur les langues tartares*, mais en regrettant de n'avoir aucun monument épigraphique sur lequel il pût fonder des déductions rigoureuses. Pendant les soixante années qui suivirent, on ne parvint à signaler que deux textes réputés joutchen; l'un était la stèle dite de *Salikan*, qui date de l'année 1134, et qui nous a été conservée dans deux

[1] G. Devéria, *Examen de la stèle de Yen-t'ai. Dissertation sur les caractères d'écriture employés par les Tartares Jou-tchen. Extraits du Houng-hue-in-yuan traduits et annotés* (*Revue de l'Extrême-Orient*, t. I, p. 173-186).

recueils chinois d'épigraphie[1]; le second était, croyait-on, une des six rédactions de la fameuse inscription de *Kiu-yong koan*[2]. Devéria découvrit une nouvelle piste en mettant la main sur une dissertation d'un érudit mandchou, qui n'est autre que le père de l'ancien ambassadeur en Russie, *Tch'ong-heou*, le négociateur malheureux du traité de Livadia. Ce Mandchou, d'illustre extraction, s'était préoccupé de savoir ce qu'était l'écriture des Joutchen, ancêtres de sa race; il en avait retrouvé un spécimen dans une inscription dont il citait les premiers mots; Devéria compléta le texte au moyen d'un ouvrage épigraphique chinois. Ce monument était aussi différent de la stèle de *Salikan* et de l'écriture indéchiffrée de *Kiu-yong koan* que ces deux inscriptions le sont l'une de l'autre; Devéria établit que, dans l'indécision où l'on se trouvait, c'était l'inscription de *Yen-t'ai* qui devait être considérée comme écrite en joutchen authentique. Son opinion reçut une éclatante confirmation quatorze ans plus tard, lorsque M. Grube[3] publia le vocabulaire et les suppliques en joutchen que M. Hirth avait eu la bonne fortune de découvrir en Chine; il fut avéré

[1] Neumann. *Asiatische Studien*, p. 41 (1837). — Wylie, *On an ancient inscription in the Neu-chih language* (1860, *Journal of the Royal Asiat. Soc.*, vol. XVII, p. 331-345).

[2] Wylie, *On an ancient Buddhist inscription at Keu-yung kwan in North-China* (1870, *Journal of the Royal Asiat. Soc.*, N. S., vol. V, p. 14-44).

[3] Dr Wilhelm Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen* (Leipzig. Harrassowitz, 1896).

que la stèle de *Yen-t'ai* était bien un texte joutchen; M. Grube dédia son ouvrage à M. Devéria comme au précurseur qui avait le premier reconnu l'écriture joutchen là où elle se trouvait réellement[1].

Restaient les inscriptions de *Salikan* et de *Kiu-yong koan*, qu'on avait cru être écrites en joutchen. Pour l'inscription de *Salikan*, le problème reste entier[2]; on admet, jusqu'à plus ample informé, qu'elle est écrite en caractères dits *grands joutchen*, c'est-à-dire plus compliqués que ceux du vocabulaire du *Se-i koan* et de la stèle de *Yen-t'ai*. Quant à l'inscription de *Kiu-yong koan*, c'est encore à M. Devéria que devait revenir l'honneur, en même temps qu'à

[1] M. le Dr Georg Huth a traduit le titre de l'inscription de *Yen-t'ai* (*Zur Entzifferung der Niuči-Inschrift von Yen-t'ai*, dans *Bulletin de l'Acad. imp. des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1896, déc., t. V, n° 5, p. 375-378). — D'autre part, au commencement de l'année 1896, M. Shewelew a découvert à Tyr, à 100 kilomètres en amont de Nikolaievsk, sur la rive droite de l'Amour, une inscription qui contient un certain nombre de lignes en écriture joutchen. M. W. Grube a pu y déchiffrer la formule : *om maṇi padme hûm* (*Vorlaufige Mittheilung über die bei Nikolajewsk am Amur aufgefundenen Jučen Inschriften;* 3 pages datées de Berlin, 2 déc. 1896). — Enfin, dans les *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes*, 1897 (2e section, p. 10-35), M. S. W. Bushell a publié un article de première importance, intitulé : *Inscriptions in the Jucer and allied scripts;* il y reproduit un estampage de l'inscription de Yen-t'ai, dont on a ainsi pour la première fois le texte exact, et un médaillon avec quelques caractères joutchen.

[2] Dans l'article précité, M. S. W. Bushell donne le fac-similé d'un insigne en forme de poisson, sur lequel on voit quelques caractères analogues à ceux de l'inscription de Salican; il laisse ouverte la question de savoir si cette écriture est l'écriture khitane ou l'écriture grand joutchen.

M. Bushell[1], de montrer que l'écriture inconnue était, non celle du peuple joutchen, mais celle du royaume de *Si-hia*, ou *Tangout*[2]. Une inscription bilingue, qui a été découverte à *Leang-tcheou*, en plein pays *Si-hia*, et qui présente un spécimen incontestable de l'écriture *si-hia*, prouve en effet jusqu'à l'évidence que le texte mystérieux de *Kiu-yong koan* appartient au même système. Devéria publia la stèle de *Leang-tcheou* en en traduisant la partie chinoise.

Ces travaux de Devéria ont une valeur considérable; ils ouvrent un chapitre nouveau dans l'histoire de l'écriture, qui devra désormais étudier les tentatives faites par l'esprit humain pour composer, avec les caractères chinois mi-idéographiques, mi-phonétiques, et s'appliquant à une langue monosyllabique, des écritures qui expriment des langues polysyllabiques et qui paraissent être purement phonétiques. Ces écritures, d'ailleurs, sont vraisemblablement appelées à nous révéler, dans un avenir prochain des peuples jusqu'ici mal connus; des textes *joutchen* et *si-hia* ne peuvent manquer d'être mis au jour et ne tarderont pas à livrer leur secret. Nous avons le

[1] S. W. Bushell, *The Si Hsia dynasty of Tangut, their money and peculiar script* (*Journal of the China Branch of the Royal Asiat. Soc.*, vol. XXX, p. 142-160).

[2] G. Devéria, *Stèle Si-hia de Leang-tcheou*, avec une note de S. W. Bushell (*Journal asiat.*, janv.-févr. 1898, p. 53-74). — G. Devéria, *L'écriture du royaume de Si-hia ou Tangout* (extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1re série, t. XI, 1re partie, 1898).

droit d'entretenir un tel espoir, quand nous venons d'assister au merveilleux déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon par MM. Thomsen et Radloff; nous lisons maintenant les stèles sur lesquelles, depuis onze cents ans, les anciens khagans turcs perpétuent leur rêve de gloire brutale; la brume qui les voilait à nos yeux se déchire, et voici qu'apparaissent à travers cette échappée, droits en selle sur leurs chevaux qui s'ébrouent, les rudes batailleurs dont nous avons troublé le sommeil millénaire. Devéria prit part aux premières recherches que suscita la découverte de ces monuments[1]; lorsque l'expédition finlandaise rapporta ses estampages des bords de l'Orkhon, c'est à lui qu'elle s'adressa pour avoir l'explication de la stèle très endommagée du khagan Mékilien et de divers fragments qui furent reconnus plus tard appartenir à la seule et même inscription de Kara-balgassoun.

Parmi les écritures étrangères dont on trouve la trace en Chine, une de celles qui excitèrent le plus tôt la curiosité des érudits européens fut celle que le lama tibétain 'Phags-pa inventa en 1269 et que les souverains mongols de Chine adoptèrent comme écriture nationale depuis Koubilai khan jusqu'à la fin de leur dynastie. Pendant son séjour en Chine, Devéria avait rassemblé cinq estampages de textes

[1] G. Devéria, *Transcription, analyse et traduction des fragments chinois du second et du troisième monument* (forme les pages XXVII-XXXVIII de l'ouvrage publié en 1892 à Helsingfors, sous le titre : *Inscriptions de l'Orkhon recueillies par l'expédition finnoise*, 1890).

en écriture 'phags-pa dont les uns étaient accompagnés de leur traduction chinoise, tandis que d'autres étaient de simples transcriptions du chinois; ces estampages restèrent dans ses cartons jusqu'au jour où le prince Roland Bonaparte, avec la libéralité qui lui a valu depuis longtemps la reconnaissance du monde savant, s'offrit à les reproduire en même temps que les estampages de la grande inscription de *Kiu-yong koan;* c'est ainsi que le recueil des *Documents de l'époque mongole,* publié en 1895 par le prince Roland Bonaparte, se trouve contenir la plus riche collection de textes en écriture 'phags-pa qui ait jamais vu le jour.

Dans deux articles du *Journal asiatique*[1], Devéria donna la traduction de la partie chinoise de ces cinq inscriptions. L'une de ces stèles présentait l'original mongol du fameux édit de 1314 par lequel Bouiantou khan exemptait des taxes les religieux bouddhistes, chrétiens et taoïstes; Devéria le commenta en y joignant une série de témoignages qui, de 1221 à 1371, attestent l'existence continue des chrétiens en Chine et jettent quelque lumière sur leur situation vis-à-vis du Gouvernement mongol. Ce travail devra être consulté par tous ceux qui s'occuperont des premières destinées du christianisme en Chine.

La propagation des religions étrangères en Extrême-Orient était un des sujets qui attiraient le

[1] G. Devéria : *Notes d'épigraphie mongole-chinoise* (*Journ. asiat.*, juillet-août 1896, p. 94-128, et nov.-déc. 1896, p. 395-443).

plus l'esprit investigateur de Devéria; il cherchait à surprendre l'instant où les croyances venues d'Occident faisaient leur apparition en Chine; l'oreille attentive, il écoutait tomber goutte à goutte dans le vieil Empire ces infiltrations lentes d'où se forment plus tard les grands courants d'idées et de passions qui entraînent les cœurs et les esprits des foules et qui menacent d'emporter un jour l'édifice suranné de la morale confucéenne. Au moment du centenaire de l'École des langues orientales, Devéria publia un mémoire[1] dans lequel, à l'occasion du récit de voyage d'un pèlerin musulman chinois en Arabie (1841-1848), il faisait la critique des traditions indigènes relatives à l'introduction du mahométisme dans l'Empire du Milieu et citait les textes historiques qui précisent la date des plus anciennes relations des Arabes avec les Chinois.

Un des derniers articles qu'ait écrits Devéria est encore consacré à un point d'histoire religieuse[2]. Dans une inscription de l'année 1764, l'empereur K'ien-long identifie les ancêtres spirituels des musulmans avec les *Mo-ni* dont il est question à diverses reprises dans l'histoire chinoise. Devéria publia cette inscription et la traduisit; il la fit suivre d'une dis-

[1] G. Devéria : *Origine de l'islamisme en Chine* (*Centenaire de l'École des langues orientales vivantes*, p. 305-355; 1895).

[2] G. Devéria : *Musulmans et manichéens chinois* (*Journ. asiat.*, nov.-déc. 1897, p. 445-484). — L'identité des *Mo-ni* et des Manichéens a été aussi soutenue avec de bonnes raisons par J. Marquart : *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften* (*Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, vol. XII, p. 172-180.)

sertation dans laquelle il s'attachait à prouver que les *Mo-ni* n'étaient par des musulmans, mais des manichéens; il systématisait les quelques renseignements qu'on peut glaner dans les auteurs chinois sur la religion de *Mo-ni* et en tirait un résumé de l'histoire du manichéisme en Chine.

Je terminerai ici cette courte notice. Devéria n'a pas voulu qu'on prononçât de discours sur sa tombe; je crois ne pouvoir mieux parler de lui qu'en donnant à ces pages la brièveté des textes lapidaires dont il fut si curieux de son vivant. En tous lieux et en tous temps, les inscriptions les plus fréquentes sont les inscriptions funéraires et l'épigraphie n'est le plus souvent que l'exploration d'une vaste cité des morts; cette nécropole, les hommes l'ont édifiée en gravant sur la pierre leurs regrets et leurs louanges pour que l'oubli ne les recouvre pas de ses vagues silencieuses; et nous de même, avant de poursuivre plus solitaires le pèlerinage au cours duquel nous tomberons à notre tour quand notre heure sera venue, nous avons voulu dresser, à la place où nous a quittés notre compagnon de route, la stèle qui commémore la tristesse de la séparation.

NOTICE

SUR LE CHEIKH

MOHAMMED ABOU RAS EN NASRI

DE MASCARA

(EXTRAITS DE SON AUTOBIOGRAPHIE)

PAR

LE GÉNÉRAL G. FAURE-BIGUET.

(SUITE.)

En 1216 (1801), je me rendis à Fès, où je fis la connaissance de tous les savants de la ville; c'est là qu'on me donna le surnom de *hafid*.

Un jour, un des plus considérables d'entre eux me pria de lui prêter mon commentaire de Kharachi intitulé *La Perle des gloses*. Quelque chose m'avait indisposé, en sorte que je refusai d'abord; puis comme il insistait, je prêtai le livre en disant : « C'est peu de chose en regard de ton mérite; le consentement efface en un instant toute faute ». Il se mit alors à travailler, à examiner, à critiquer et à couvrir de ses observations la marge de ma glose qui fut toute abîmée. Combien l'imam *El-Gabsi* a raison de dire :

« Il n'y a de meilleur cheval pour charger que celui qu'on a emprunté ». Quant à moi, je n'eus pas de peine à rétorquer victorieusement toutes les objections. Les autres cheikhs blâmèrent la manière de faire de ce savant, qui me redemanda le livre et se mit à corriger, effacer et gratter avec tant d'ardeur qu'il fit un trou au papier. On peut le voir encore aujourd'hui.

A quelques jours de là, il m'invita à un grand repas. « Celui qui est invité, me dis-je, doit accepter. » Je me rendis donc à cette invitation. Pendant que les mets circulaient, quelqu'un s'étant mis à boire, je m'empressai de lui dire : Çahha (santé)[1]. On se mit à rire. « De quoi riez-vous, demandai-je ? — Tu viens d'employer un mot qui n'est usité que chez les gens du commun. » J'étais mécontent au point que les dents me claquaient de mauvaise humeur. « Hé bien! repris-je, que pouvez-vous dire au sujet de cette règle de politesse à laquelle tout le monde se conforme ? — C'est un usage. — Hé quoi! vous ne connaissez aucun texte, aucune citation à ce sujet ? — Quel texte, demanda-t-on ? — *Khafadji*[2] a écrit que c'était une règle de la *sounna*, tandis que l'auteur du *Madkhel* soutient que c'est une innovation : et vous ne connaissez rien de ces deux textes! Vous vous appuyez seulement sur l'usage! » Or il y avait là l'illustre cheikh Tayeb ben Queirân. Cette discus-

(1) Cette anecdote est racontée deux fois dans l'autobiographie.

(2) Ahmed ben Mohammed ben Omar Chehab ed-dîn el-Khafadji, cadi des cadis, savant du Caire mort en 1659.

sion l'ennuyait, et il était appuyé sur le côté. Quand il m'entendit parler de textes et de citations, il se redressa sur son séant, comme fit El-Mamoun qui se redressa également sur son séant quand il fut repris pour une faute de langage, lui qui avait la prétention d'être un puriste, par Nader ben Chamil.

Je leur citai alors ce récit d'*Oummou Aimana*, esclave du Prophète, rapporté par *Khafadji* : « Le Prophète (saluts), s'étant levé pendant la nuit, alla uriner dans une jarre qui était dans un coin de la chambre. M'étant levée moi-même, comme j'avais soif, je bus le contenu de la jarre, sans soupçonner ce que c'était. Quand le matin fut venu, le Prophète me dit : « Lève-toi Oummou Aïmana, et jette le contenu de « cette jarre. — Mais, répondis-je, j'ai bu ce qu'il y « avait dedans. » Alors le Prophète se mit à rire et me dit : « Par Allah ! tu n'auras jamais mal au ventre. » En effet, cette femme ne fut jamais malade jusqu'au jour de sa mort.

Je citai également les opinions d'Ibn Djauzi, d'Ibn Dahih, et ce qu'on lit dans le *Madkhel*. Suivant les uns, cette esclave ne s'appelait pas Oummou Aïmana, mais Barqa; suivant d'autres, ce furent bien là deux esclaves différentes, à chacune desquelles il arriva une aventure analogue. On a fait observer que la plupart des accidents sont dus à l'excès du boire et du manger, et que dès lors, il est naturel de faire un souhait pour écarter ces accidents. Mais on a fait également remarquer, que le souhait du Prophète s'appliquait à un cas tout particulier : son

esclave avait bu de l'urine qui pouvait la rendre malade, etc.

On rendit alors justice à l'exactitude de mes citations.

J'eus un jour une conversation avec ce cheikh Tayeb ben Queirân au sujet de ces paroles du Prophète : « Trois choses me plaisent en ce monde : les femmes et les parfums, et j'ai mis ma consolation dans la prière. » Il prenait ce hadits dans son sens apparent, mais j'objectai : « La prière n'est pas une chose de ce monde; la troisième chose dont a voulu parler le Prophète, c'est de manger par exemple des sauterelles. C'est tout à fait un usage des Arabes de mentionner plusieurs choses en général, et d'en détailler seulement une partie. Il est dit dans le Coran : « Vous y verrez les traces de miracles évidents; là « est la station d'Abraham (III, 91). » Aucune autre chose n'est mentionnée, comme pourraient l'être ce fait, que les oiseaux ne se posent pas en cet endroit, ou la mort des oppresseurs, ou la réunion des gens qui y viennent de toutes les parties du monde habité. Un poète a dit de même :

« Temim est formé de trois parties : un tiers est « formé par les esclaves, et un tiers par leurs « maîtres. »

Il n'indique pas quel est le troisième tiers, qui est formé par les nobles de la tribu. Un autre poète a dit :

« Trois choses auxquelles j'étais autrefois très

« adonné, ont mangé mon bien : le vin, la viande « bien grasse accommodée de safran; je n'ai pas « cessé de les aimer passionnément. »

Il s'abstient de citer la troisième chose qui n'est autre que le blé. Le و qui précède le mot « accommodée », est un و d'état; il signifie l'état de la viande assaisonnée de safran.

Là dessus, Tayeb ben Queirân se tut.

Quand ce cheikh mourut, Fès fut bouleversé; tout le monde fut affligé; chacun prononça son oraison funèbre et ses louanges. Le sultan et tous ses courtisans assistèrent à l'enterrement. C'est bien ainsi qu'ont été traités les grands savants dans tous les pays. Quand Ismaïl ben Abbad mourut, le sultan suivit à pied son enterrement, et s'assit pour entendre la consolation. Il en fut de même à la mort du chérif Tlemsani et de bien d'autres.

Je me rencontrais souvent dans le medjles du caïd de Fès avec un des grands de la ville, le cheikh Hamdoun aussi distingué comme littérateur que comme jurisconsulte; nous nous récitions des vers. Le caïd ayant entendu de ma bouche un grand nombre de finesses et de choses agréables, me fit cadeau d'un excellent étalon de ses haras, l'élite de ce qu'il possédait. Que Dieu maintienne la fraîcheur sur son tombeau!

J'eus l'occasion de m'adresser pour diverses questions au cheikh Abd el-Qader ben Cheqroun qui était à la fois un grammairien solide et un fin litté-

rateur. Il ne s'arrêtait pas longtemps à réfléchir et allait plus vite que la demande même du questionneur. Ayant appris que les savants de Taza s'étaient brouillés avec moi, il leur écrivit : « Comment pouvez-vous ne pas honorer un hafid qui est connu dans tout le Levant? » Il m'écrivit une lettre que j'ai encore actuellement, et dans laquelle il loue mon grand commentaire des séances de Hariri.

Pendant ce séjour à Fès, je fis hommage au sultan Soleïmân d'un de mes commentaires sur Hariri, ainsi que de l'Aqiqa, et j'en reçus en récompense un riche cadeau. Un jour que je me trouvais dans son medjles, il me dit : « Un pèlerin m'a assuré que l'imam Abou Hanifa est enterré au Caire. — Dieu te donne la victoire, répondis-je. Celui qui est enterré au Caire est le cheikh Mohammed el-Hanefi, qui est un grand saint du rite hanéfite du VIIIe siècle, contemporain du cheikh Ali ben Mohammed. Quant à l'imam Abou Hanifa, il est mort à Baghdad et fut enterré dans l'ouest du Kheirazân en l'an 105 (723).

Il me questionna un jour sur la limite du Maghreb extrême. Je lui répondis : « Ibn Khaldoun, la place à Oudjda. Cette limite a été fixée à nouveau par ton aïeul le sultan Ismaïl, et par les Turcs d'Alger au commencement du XIIe siècle. — Quant à moi, me dit-il, mon avis est que cette limite est la Tafna ». Puis il se tut[1].

[1] Le sultan Soleïmân aurait donc voulu pousser ses limites à

Il me questionna également sur les rois saadiens, sur les Beni-Ouattâs[1] et sur certains personnages religieux. Je lui répondis ce que je savais, et je vis qu'il avait des connaissances étendues sur la chronologie, la généalogie et l'histoire des Arabes, sciences dont se nourrissaient autrefois les princes. Je lui dis que le royaume des Saadiens s'effondra en 1059 (1650). Peut-être quelqu'un d'entre eux a-t-il subsisté. « Il en est resté deux, me répondit-il, dans Fès le neuf; je ne connais que ces deux hommes qui aient survécu dans la misère à la chute de la puissance de leur famille. »

Quand vint le moment du départ, je me rendis pour m'embarquer à Martil qui sert de port à Tétouân; mais il fallut attendre un vent favorable, et pour utiliser mes loisirs, je mis au net[2] un commentaire de mon poème *Les Manteaux de soie*, sur la prise d'Oran, et je l'intitulai : *Jardin de la consolation composé dans le port de Tétouân*. Je l'envoyai au sultan Soleïmân qui me fit parvenir une riche récompense par l'intermédiaire du gouverneur de Tétouân.

Je revins à Mascara où ma présence était désirée par le Bey; que Dieu lui donne la victoire[3]! Je

l'est de manière à posséder tout le territoire compris entre notre frontière actuelle et la Tafna.

[1] Branche des souverains mérinides du Maroc.

[2] بيضت « je copiai, je mis au net »; peut aussi signifier « je composai ».

[3] Le retour a Mascara dut avoir lieu en 1802, année qui suivit celle du départ pour Fès. Or en 1802, le bey Otmân fut remplacé

passai d'abord par Tlemcen (probablement en 1802). J'ai entendu dire que 4000 savants sont enterrés dans cette ville. Un jour j'étais assis avec le descendant de l'un deux, et il vit le mot نضم écrit à tort avec un ض. « C'est une faute, dit-il, on doit l'écrire avec un ظ. » Je regardai le Camous, et vis qu'il avait raison. Dieu est le plus savant[1].

Plus tard nous fûmes enveloppés dans la sédition des Derqaoua[2] qui commença à la fin de safar 1220 (mai 1805). Nous n'y étions cependant pour rien. Alors se succédèrent pour moi la crainte, la faim et l'épouvante; je jetais de côté mes livres sur lesquels l'oubli passa à un tel point que les araignées y tissèrent leurs toiles. Puis le ciel s'éclaircit, et je me remis à écrire.

par Mostafa el-Manzali. Il s'agit donc ici d'un de ces deux beys; je penche plutôt pour le second. Il est vrai que Bou-Ras a placé dans ses *Voyages extraordinaires* un éloge d'Otmân. Mais d'abord cet éloge ne tire pas à conséquence; en second lieu, quand il fut composé, Otmân n'était pas encore bey, et n'avait pas encore révélé les tristes qualités qu'il montra depuis. Au contraire, Bou-Ras était en bons termes avec Mostafa qui lui donna une somme pour bâtir sa bibliothèque. Il est vrai que Mostafa ne fut pas un guerrier victorieux: mais le souhait de victoire ne tire pas non plus à conséquence.

[1] J'ai cité cette anecdote insignifiante parce que la leçon n'a pas profité à Bou-Ras. Il a continué à faire la même faute dans les manuscrits que nous croyons être de lui, et a été fidèlement imité par les copistes. La confusion des deux lettres est fréquente dans l'ouest, où elle est favorisée par la prononciation locale.

[2] Secte tirant son nom de Sidi el-Arbi né à Derqa, près Fès. Après avoir été maîtres de tout le beylik de l'ouest, moins Oran, en 1805, ils furent chassés ou détruits par le bey Mohammed Mekallech.

En 1226 (1881), je partis une seconde fois pour le pèlerinage. Je passai de nouveau par Tunis où je descendis chez le mufti Si Mohammed ben el-Mahdjoub. C'est dans cette ville que Si Ibrahim er-Riahi, après avoir lu certaines de mes œuvres, composa en mon honneur une admirable *cacida* de cinquante-huit vers. Le sultan de Tunis lui avait offert les fonctions de cadi, et lui en avait envoyé l'investiture; mais il refusa et renvoya le tout. Voilà le comble de la piété et du désintéressement.

Le bey Hamouda-Pacha, ayant entendu parler de moi, voulut bien me faire appeler; il me fit asseoir et me questionna sur divers sujets où je le satisfis complètement. Mais certains savants, ayant connu les honneurs que je recevais, en conçurent de la jalousie et de la haine. Leur animosité se montrait dans leurs paroles, mais ce qui se cachait dans leurs cœurs était bien pis encore. Que Dieu leur fasse miséricorde. et purifie leurs vêtements de l'ordure de l'envie!

Je revis également le Caire où j'eus de nombreux entretiens avec les savants de la ville. C'est dans cette ville que je vis le ckeikh malékite Mohammed el-Emir, natif de Mazouna, mais qui fut élevé en Égypte et qui y mourut en 1233 (1818). Voici qui prouve son grand savoir, sa sainteté et sa vertu. Le pacha du Caire, malgré la majesté de son autorité et sa haute situation, venait à pied le féliciter aux deux grandes fêtes de l'année. Voilà bien comment les savants ont été traités par les sultans, les émirs

et même les khalifes qui étaient, sans conteste, au-dessus de tout. Haroun er-Rachid, qui commandait à tant d'hommes, venait avec ses deux fils El-Amin et El-Mamoun chez Malik.

Çalah ed-dîn (Saladin) vint avec empressement à Alexandrie pour y entendre les hadits de la bouche du hafid *Selfi*.

J'eus également pour professeur le chaféite Si Abd-allah Cherqaoui, cheikh de la mosquée d'El-Azhar qui fut construite en 269 (883). Quand les infidèles entrèrent au Caire et imposèrent aux Musulmans un sequin par fenêtre[1], il protégea ses concitoyens de toute sa force et de tout son pouvoir. Ses bons conseils ne firent point défaut. Il n'eut de haine que contre les infidèles; au contraire, il suivit toujours la voie de l'honneur jusqu'au jour où, après trois an nées, Dieu délivra les habitants qui pendant tout ce temps avaient été dans la souffrance et dans l'oppression.

Ce fut dans ce second pèlerinage que je rencontrai à la Mekke des savants ouahabites. Après de longues conversations avec eux, je m'aperçus que, pour les règles pratiques, ils s'éloignent des quatre rites orthodoxes; mais, pour les principes, ils sont hanbalites.

Je me rendis ensuite à Médine, et là, avec les savants de la ville, j'allais bien souvent au tombeau

[1] On voit par ce détail peu connu que notre première importation en Égypte pendant la campagne de Bonaparte fut l'impôt des portes et fenêtres.

du Prophète (saluts), ainsi qu'à ceux de ses compagnons Abou Bekr et Omar. Dieu les accueille!

De là je me rendis en Syrie où j'eus l'occasion de m'entretenir avec des savants au sujet d'une question de legs pieux, sur laquelle a écrit le cheikh Abou-Zakaria ben el-Khattab (Dieu lui fasse miséricorde!). Notre examen de cette question dura longtemps; à la fin, ils se rangèrent à mon avis et me donnèrent raison; c'est ainsi qu'agissent les vrais savants. Enfin, quand je voulus partir, ils réunirent pour moi beaucoup d'argent et de provisions, et ils m'accompagnèrent en me faisant leurs adieux.

Je visitai ensuite Ramla, puis R'azza, où nous visitâmes le tombeau de notre seigneur Hachim, bisaïeul du Prophète (saluts). Les savants et les principaux personnages de cette ville me donnèrent l'hospitalité et me traitèrent avec distinction. Quand nous eûmes discuté un certain temps, ils reconnurent mon mérite, ma science et mon érudition. On appelait autrefois cette ville R'azza de Hachim, comme on le voit dans le vers suivant d'Abou Nouâs :

. . . se dirigeant en troupe vers R'azza de Hachim.

Ce nom s'écrit avec un fatha sur le ز.

De là, je me rendis à El-Arich; mais je n'y trouvai aucun savant à qui je pusse m'adresser ou demander assistance. Je visitai aussi Jérusalem.

L'année suivante 1227 (1812), je revins du pèlerinage. Qu'on me permette de placer ici quelques mots sur ma bibliothèque qui éveille en moi le sou-

venir de la générosité de deux beys. Cette masria fut élevée par mon ami généreux et bienfaiteur chéri, le bey Mostafa, aujourd'hui enterré à Médéa. Que Dieu parfume et rafraîchisse son tombeau! J'y envoyai par un de mes élèves une pièce où se trouvait la phrase suivante : « Que Dieu te construise une demeure dans le Paradis, comme tu as construit pour moi une bibliothèque, sans me faire sentir ce bienfait par aucun mauvais procédé ! »

Cette bibliothèque a été l'objet de la cacida suivante, composée par un de mes élèves :

Dieu, quelle goubba ! Sa beauté et son éclat sont incomparables; la plus brillante appartient au plus brillant;

L'air semble rabaissé par son élévation; on y contemple la beauté vêtue et à nu;

Les Gémeaux lui tendent leurs mains pour serrer la sienne; la lune qui brille au sommet du ciel en est voisine;

Elle dit à celui qui y vient avec ravissement : Contemple ma perfection et tu éprouveras une douce joie;

J'ai été construite pour les travaux de la science et pour sa propagation parmi ceux qui viennent le soir ou le matin me visiter;

Interroge qui tu voudras, tu apprendras aussitôt que je suis (comme) l'onagre dont la chasse est la plus émouvante de toutes;

Je surpasse les goubbas d'Ibn Nasr et de Nacir, bien que par leurs dimensions elles défient toute ressemblance;

Il y a une grande différence entre ce qui n'a été élevé que pour le plaisir, et ce dont on compte les mérites sans en trouver la fin;

Que peut-on comparer à la science pour la puissance et l'élévation ? On la voit habiter dans mes flancs et y recevoir l'hospitalité;

Mon maître bien-aimé ABOU-RAS en est le propagateur; il m'en a parfumée, il en parfume quiconque s'adresse à lui;

Il est sans conteste le plus grand auteur de ce siècle; il abreuve les altérés avec l'eau limpide de la science;

Il en est aussi l'historien, le grammairien, l'imam, le hafid. La première place lui appartient;

J'en atteste les principaux parmi les Arabes, ainsi que les chefs parmi les sectateurs des rites orthodoxes;

Que le salut de Dieu soit sur lui, tant qu'il paraîtra comme le soleil levant, tant qu'il éclairera de sa lumière la terre et les hommes!

Quand je voulus la faire blanchir à neuf et réparer certaines parties détériorées, j'en parlai au bey Mohammed ben Otmân[1]. Celui-ci m'envoya cent rials

[1] Il y a ici un anachronisme dont la rectification est difficile. Les beys qui se succédèrent à Oran à cette époque furent :

1802-1805, Mostafa el-Manzali;

1805-1807, Mohammed Mekalech, fils de Mohammed el-Kebir, étranglé pour sa mauvaise conduite;

1807, Mostafa une seconde fois;

1807-1812, Mohammed Bou-Kabous, célèbre par sa férocité et sa fin tragique;

1812-1817, Ali Kara-Barglı, gendre de Mohammed ben Otmân (el-Kebir), excellent bey qui aima à s'entourer de savants.

Quand Bou-Ras revint de son second pèlerinage en 1812, Mohammed ben Otmân était mort depuis quatorze ans; il ne put donc pas donner à cette époque les cent mahboubs. Voici une hypothèse qui, sans être complètement satisfaisante, permettrait d'expliquer cette contradiction. Mostafa fit construire la goubba étant bey, entre 1802 et 1805. Vers 1810, Bou-Ras s'adressa pour les réparations à Ali Kara qui n'était pas encore bey, mais auquel il donne néanmoins ce titre parce qu'il l'obtint plus tard; il en reçut les cent rials; seulement par un lapsus extraordinaire, il lui substitue le nom de son beau-père Mohammed ben Otmân, qui n'avait pu être pour rien dans aucun des dons. Enfin en 1812, au retour du pèlerinage, il trouve son bienfaiteur Ali Kara devenu bey, et il en ob-

qui suffirent complètement à la restauration. C'était avant que je le quittasse pour aller en pèlerinage. Dieu lui fasse miséricorde!

Quand je revins du pèlerinage en 1227 (1812), il me donna cent mahboubs (sequins). Après sa mort, je me rendis à son tombeau, je pleurai et j'invoquai la miséricorde divine, en disant entre autres choses : « Salut sur toi, ô Iman, qui es abrité dans la maison du salut! Tu as bu à la coupe à laquelle boivent tous les hommes; tu t'es trouvé le front humilié et la force affaiblie en suivant la même règle que ton père et ton aïeul. Après la destruction de tes espérances, tu n'as plus trouvé que tes bonnes actions. Je demande à Dieu qu'il te console dans ton isolement, qu'il arrange pour toi, dans l'autre vie, ce qui t'a peiné dans celle-ci, etc. »

Me voici arrivé à la fin de ma *rihala*. Louange à Dieu qui m'a guidé jusqu'à ce point! Je n'aurais pas suivi une bonne voie, si je ne l'avais pas eu pour guide. Les messages de Dieu m'ont apporté la vérité; mes ouvrages le citent fréquemment. Dieu est celui qui nous approuve.

Je donnerai maintenant la liste des ouvrages grands ou moyens que j'ai composés[1] :

tient les cent mahboubs. L'éloge funèbre du mort apporte peu de lumière. J'en ai cité la seule partie qui s'écarte un peu de la banalité habituelle. Bou-Ras semble y faire allusion à des malheurs. Or l'infortuné Ali-Kara fut étranglé par ordre du dey Omar, à cause de ses vertus mêmes. Bou-Ras dit qu'il se rendit à son tombeau, mais il ne dit pas où.

[1] Ceci indique que les opuscules ne sont pas cités. Les mots placés

Le Coran.

1. مجمع البحرين ومطلع البدرين بفتح الجليل للعبد الذليل فى التيسير الى علم التفسير « La réunion des deux mers et le lever des deux astres[1], par la grâce du Tout-Puissant en faveur de son humble serviteur, pour faciliter la science de l'explication du Coran », en trois tomes comprenant chacun vingt chapitres. J'y ai fait de grands emprunts à l'*Aoufya*, à *Zamakhchari*, à *Beïdaoui*, à *Ibn Atia* et à d'autres encore.

2. تقييد على الخراز والدرر اللوامع والطراز[2] « Les perles étincelantes et les broderies, notes sur El-Kherraz ».

Les Hadits.

3. الايات البيّنات فى شرح دلايل الخيرات « Les signes manifestes[3], commentaire des Dalaïl el-Kheirat ».

entre parenthèses dans certains titres ne figurent pas dans l'autobiographie, où ils paraissent avoir été oubliés, car ils sont nécessaires au sens. Ils ont été relevés dans des listes différentes de cet ouvrage.

[1] On peut entendre que les deux mers et les deux astres sont quatre commentateurs différents, ou simplement les deux plus connus, Zamakhchari et Beidaoui.

[2] Ce titre ainsi donné dans l'autobiographie a été reproduit par les copistes; mais il me paraît inversé; il est probable qu'il faudrait le lire comme il a été traduit : الدرر اللوامع والطراز تقييد على الخراز. Abou Abdallah Mohammed ben Mohammed Ibrahim ech-Cherichi (de Jerez), connu sous le nom de El-Kherraz, est l'auteur du poème intitulé : مورد الظمآن فى رسم القرآن « Abreuvoir de l'homme altéré sur le texte du Coran ».

[3] Ces trois mots sont tirés du Coran, II 93.

4. مفاتح الجنّة واسناها فى الاحاديث التى اختلف العلما فى معناها « Les clefs du Paradis et sa sublimité, au sujet des hadits sur le sens desquels les savants ne sont pas d'accord ».

5. السيف المنتضى فيما رويت باسانيد الشيخ مرتضى « Le glaive dégainé, au sujet des hadits que j'ai rapportés sur l'autorité du cheikh Mortada[1] ».

Le Droit.

6. درة عقد الحواشى على جيد شرح الزرقانى والخراشى « La perle du collier des gloses sur le cou des commentaires de Zerqani et de Kharachi », en six volumes. J'ai rapporté dans cet ouvrage les opinions de plusieurs grands savants, entre autres le cheikh Mostafa et Mohammed ben el-Hasan el-Benani, commentateur de Zerqani.

7. الاحكام الجوازل فى نبذ من النوازل « Jugements solides sur quelques affaires juridiques ».

8. نظم عجيب فى فروع قليل نصها مع كثرة الوقوع « Poème remarquable sur des règles pratiques de droit qui sont rarement citées dans les textes, mais dont l'application est fréquente. »

9. الكوكب الدرّى فى الردّ بالجدرى « L'astre brillant, au sujet de la variole, vice rédhibitoire ».

[1] On a vu que Mortada habitait le Caire, et qu'il délivra à Bou-Ras un diplôme flatteur.

10. سند ما رواه الواعون فى اخبار الطاعون « (Source authentique) de ce que disent les savants au sujet de la peste ».

11. النبذة المنيعة فى ترتيب فقه ابى حنيفة والمدارى فى ترتيب فقه الامام مالك « Quelques mots d'une haute portée sur l'exposition de la doctrine d'Abou Hanifa, et Les fruits de l'intelligence, sur l'exposition de la doctrine de l'imam Malik »[1].

La Grammaire.

12. الدرة اليتيمة التى لا يبلغ لها قيمة « La perle incomparable et sans prix », grande glose sur le commentaire de Makoudi.

13. النكت الوافية بشرح المكودى على الالفية « Les signes probants[2], sur le commentaire de Makoudi sur l'Alfiya ». Petite glose.

14. عمدة الزاد فى اعراب كلا شى وجئت بلا زاد « La solidité des approvisionnements au sujet de la manière de voyeller كلا شئ et جئت بلا زاد[3] ».

[1] Il y a peut-être là deux ouvrages distincts.

[2] On pourrait aussi comprendre *Les nombreux bons mots*, mais un savant indigène, familier avec les subtilités de Bou-Ras, pense qu'il faut prendre نكت dans le sens de « signes tracés par terre avec le doigt ».

[3] Bou-Ras nous apprend qu'un jour, à Oran, devant le bey Mohammed el-Kebir, il lui arriva de dire كلاشَى avec un *fatha*. Un haut fonctionnaire nommé Si Mohammed ben el-Hasan, qui était

15. نغى الخصاصة بى احصاء تراجم الخلاصة « La satisfaction du besoin », pour la connaissance des préfaces de l'Alfya.

Les Rites.

16. رحمة الامة بى اختلاب الايمة « La miséricorde pour les peuples, au sujet des différences entre les imams ».

17. تشنيف الاسماع بى مسايل الاجماع « L'ornement de l'entendement, au sujet des questions sur lesquelles on est généralement d'accord ».

18. جزيل المواهب بى اختلاب الاربعة مذاهب « L'abondance des dons, au sujet des différences entre les quatre rites ».

19. فاصى الاوهاد بى مغدّمة بى الاجتهاد « Le fond du ravin ou Les sens profonds pour enhardir (le savant) dans ses efforts ».

Le Taouhid et le Soufisme.

20. زهر الاكم بى شرح الحكم او بنح الالاه بى التوصل الى شرح ابن عطا الله « Les fleurs des coteaux », commentaire des apophtegmes, ou Faveur de Dieu

présent, le reprit, et cela lui donna l'occasion de composer cet ouvrage. On trouve comme variante du titre : بغية المرتاد « Satisfaction du désir ».

pour conduire à l'explication de l'ouvrage d'Ibn Ata Allah.

21. الكتاب الحاوى لنبذ من التوحيد والتصوف والاولياء والفتوى « Recueil concernant une partie du taouhid et du soufisme, les saints et les fetoua ».

22. كفاية المعتقد ونكاية المنتقد « La satisfaction du croyant et la dure épreuve du critique » sur le grand commentaire de Snoussi, qui lui-même a été commenté par le cheikh El-Hasan el-Yousi.

J'ai marché dans son chemin et coulé dans son moule.

23. (ايضاح الغبيس) (او انوار البرجيس) شرح العقد النفيس فى ذكر الاعيان من اولياء غريس (« Éclaircissement de l'obscurité ») ou (« Lumière de Jupiter », variante); « commentaire de l'ʿ*Iqd-en-Nefis* (« collier précieux ») sur les principaux personnages parmi les saints de la plaine de Gh'ris »[1].

24. شرح الجمان للشيخ عبد الرحمان « Commentaire de la perle d'argent du cheikh Abd er-Rahmân ».

25. كشف النقاب ورفع الحجاب عن امثال سابرة وحكم باهرة « Les voiles enlevés et les rideaux écartés, au sujet des proverbes courants, des belles sentences et des prédications entraînantes » dus au cheikh Si

[1] Voir la note de la page 18 au sujet de l'ʿ*Iqd-en-Nefis*, ainsi que l'ouvrage numéroté 45.

Moslim ben Abd el-Qader, et mis en ordre alphabétique.

26. التشوف الى مذهب التصوف « Coup d'œil sur les règles du soufisme ».

Lexicologie.

27. ضياء القابوس على كتاب القاموس « La lumière du flambeau sur le Camous. »

28. ضابط المختصر من الازهرى على قواعد القاموس والجوهرى « La solidité sur les fondements du Camous, abrégé de Azhari et de Djaouhari. » Le premier de ces ouvrages n'a pas été terminé à cause de la rareté des matériaux permettant d'atteindre le but désiré.

29. ربع الثمان فى لغة الولائم الثمان « Le prix élevé, au sujet des termes employés pour les huit espèces de festins. »

Éloquence.

30. (*sic*) نيل الامانى على مختصر سعد الدين التفتزانى « L'obtention des désirs » sur l'abrégé de Sâd ed-Dîn et-Taftazani.

Logique.

31. القول المسلم فى شرح السلم « Le pur langage. commentaire du Soulam. »

Les Principes.

Quand j'ai écrit pour commenter Mahalli et les Ouçoul, Dieu m'a donné la mémoire et les moyens nécessaires pour arriver à écrire ces feuilles, dans l'espoir qu'elles seraient mises au net le jour terrible (du Jugement dernier)[1].

La Prosodie.

32. مشكاة الانوار التى يكاد زيتها يضى ولو لا تمسسه نار « La niche des lumières, dont la lampe (littéralement l'huile) éclaire sans qu'aucun feu l'ait touchée », au sujet du poème *El Armaz el Aouafi* sur la science du mètre et des rimes.

Histoire.

33. زهرة الشمارخ فى علم التاريخ « La fleur des rameaux dattiers, sur la science de l'histoire. » J'ai suivi Ibn Khaldoun et d'autres.

34. المنى والسول من اول الخليقة الى بعثة الرسول « Les vœux et les demandes s'étendant depuis la création jusqu'à la mission du Prophète », avec des récits sur les génies tels que Tahdis et Serdjân.

[1] Bou-Ras aurait donc écrit sur les Ouçoul un ouvrage dont il ne nous donne pas le titre.

35. درّ السحاب فيمن دخل المغرب من الاصحاب « L'ondée des nuages, au sujet des compagnons du Prophète qui sont venus dans le Magh'reb. »

36. درء الشقاوة فى حروب الدرقاوة « L'écartement du malheur, au sujet des guerres des Derqaoua. » Ces guerres commencèrent à la fin de safar 1220 (mai 1805). Dieu nous garde de toute révolte ouverte ou cachée[1]!

37. المعالم الدالّة على الفرق الضالّة « Les signes indicateurs, sur les nations égarées. »

38. الوسائل الى معرفة القبائل « Le moyen de parvenir à la connaissance (de la filiation) des tribus. »

39. Le poème intitulé : الحلل السندسية فيما جرى بالعدوة الاندلسية « Les manteaux de soie fine, au sujet de ce qui s'est passé de l'autre côté du détroit en Espagne[2]. » Et ses deux commentaires intitulés, le premier :

[1] On a vu que Bou-Ras avait souffert des suites de cette sédition, bien qu'il en fût tout à fait innocent, assure-t-il.

[2] C'est là le titre donné dans l'autobiographie. Dans le commentaire II, on trouve : الحلل السندسية فى شان وهران والجزيرة الاندلسية « les manteaux de soie fine, au sujet d'Oran et de la Péninsule espagnole »; ce titre est plus exact, puisqu'il est parlé d'Oran dans la cacida qui a précisément pour but de célébrer la prise de cette ville. On trouve aussi la variante : نفيس الجمان فيما جرى بالاندلس ووهران « la perle précieuse, sur ce qui s'est passé en Espagne et à Oran. »

40. القصص المغرب عن الخبر المعرب مما وقع بالاندلس وثغور المغرب « Récits surprenants propres à élucider ce qui s'est passé en Espagne et dans les places du Magh'reb »; et le second :

41. غريب الاخبار مما كان بوهران والاندلس مع الكفار « Histoire extraordinaire de ce qui s'est passé à Oran et en Espagne par le fait des infidèles »; et : روضة السلوان المؤلفة بمرسى تيطوان « Jardin de la consolation composé dans le port de Tetouân[1] ».

42. نباهة الغمر من ابناء العمر بانباء ملوك وروساء ومن احسن منهم ومن اساء « Avertissement aux contemporains ignorants par l'histoire des princes et des chefs, avec indication de ceux qui furent bons ou mauvais ».

43. ذيل القرطاس فى ملوك بنى وطاس « La suite du Cartas, au sujet des rois des Beni-Ouattâs. »

44. الزهرة الوردية فى الملوك السعدية « La fleur du rosier, histoire des rois saadiens » de l'an 918 (1512) à l'an 1059 (1649).

45. مروج الذهب فى نبذة من النسب ومن الى الشرب انتمى وذهب « Les monnaies d'or de bon aloi,

[1] Il est certain que ce dernier ouvrage est un commentaire de la cacida. L'auteur, après avoir annoncé deux commentaires, donne trois titres; il faut que le troisième titre soit une variante pour le second commentaire.

contenant un peu de généalogie, et des renseignements sur les personnes qui se piquent de noblesse[1]. »

46. الخبر المعلوم فى كل من اخترع نوعا من انواع العلوم « Le Récit certain, au sujet de tous ceux qui ont inventé quelque chose dans une branche quelconque de la science. »

Poésie.

47. البشاير والاسعاد فى شرح بانت سعاد « Bonnes nouvelles et heureux événements, commentaire de Banet Souâd ». Dans ce commentaire de l'œuvre du célèbre poète Kab ben Zoheïr, j'ai suivi Ibn Hicham et Abd el-Latif.

48. نيل الارب فى شرح لامية العرب « L'Obtention des choses nécessaires, commentaire de la Lamiet el-Arab » de Chanfara. Toute la chasse est dans le ventre de l'onagre[2].

49. ازالة الوجم فى قصيده لامية العجم « La Fin de

[1] Ce furent sans doute cet ouvrage et celui porté sous le n° 23, qui blessèrent les vanités nobiliaires des concitoyens de Bou-Ras. Le premier sens qui se présente à l'esprit est : « les prairies d'or »; mais, d'après les indigènes, مروج doit être pris ici avec le sens de « lingots » qui n'est pas donné par les dictionnaires. Je pense qu'il faut lire مروّج « monnaie de bon aloi », titre qui convient bien à un ouvrage ayant pour but de faire un triage dans la noblesse.

[2] Ce proverbe équivaut à : C'est le dessus du panier. Il est placé là pour rimer avec *Chanfara*.

l'hésitation au sujet de la Lamiet el-Adjem » de Togh'raï. Combien de savants l'ont commentée ! Combien de conteurs l'ont citée !

50. الوصيد فى شرح سلوانة الصيد « Le seuil », commentaire de la Selouanet es-Cid[1].

51. الدرة الانيقة فى شرح العقيقة « La perle précieuse, commentaire de l'*Aqiqa* »[2].

52. Second commentaire du même ouvrage : طراز شرح المِرْداسي لقصيدة المنداسي « Broderie, commentaire du *Mirdasi* sur la cacida de Mendasi ».

53. Troisième commentaire : فتح الالاه فى شرح عقيقة ابن عبد الله « L'assistance de Dieu, commentaire sur l'*Aqiqa* d'Ibn Abdallah ».

54. Quatrième commentaire : السعى الرابح السعيد فى شرح عقيقة الشيخ سعيد « La course profitable et heureuse, commentaire sur l'*Aqiqa* du cheikh Saïd ».

55. Cinquième commentaire : الحلة السعيدية فى شرح القصيدة السعيدية « Le manteau fortuné, commentaire de la cacida de Saïd ».

56. Sixième commentaire : الجمان فى شرح قصيدة ابى عثمان « La perle d'argent, commentaire de la cacida d'Abou Otmân ».

[1] Poème où il est question de la chasse.

[2] Voir page XI, quelques renseignements sur l'*Aqiqa* et son auteur.

57. Septième commentaire : (نزهة الحبيب شرح
نظم الاديب الحسيب الجامع بين المدح والتسبيب والنسيب
(« Le divertissement de l'ami, commentaire du) poème du littérateur au mérite personnel, qui réunit les éloges ordinaires avec ceux en forme amoureuse », soit au commencement du poème, soit ailleurs [1].

Voilà sept commentaires; mais le cheikh Rezzouq en a composé plus de vingt pour les Hikam d'Ibn Ata'llah. Le cheikh Ahmed Baba a dit, dans sa *Satisfaction de celui qui en a besoin pour le Deil ed Dibadj :* « Parmi ces commentaires, je me suis arrêté surtout sur les 14ᵉ, 15ᵉ et 17ᵉ. »

58. الرياض المرضية شرح الغوتية « Les parterres agréables, commentaire de la *Gh'outya* ».

59. (الانوار) الجليلية فى شرح القصيدة الخليلية « Les lumières du descendant de Djalil, commentaire de la cacida de Khelil »[2].

60. لبّ اطباقى فى عدّة اشياخى « Le meilleur de mes écuelles, sur le nombre de mes professeurs ».

[1] Cet éloge bizarre n'est pas dû seulement aux nécessités de la rime. Il s'explique aussi par la forme étrange que l'auteur de l'*Aqiqa* a donnée à la louange de ses héros. Voir ce qui a été dit à ce sujet, page XI.

[2] On a vu que deux ancêtres de Bou-Ras s'appelaient Djalil.

61. حلتى و تحلتى فى تعدد رحلتى « Mon vêtement et mon présent, au sujet du nombre de mes voyages ».

62. العوايد الكبتة فى الاجوبة المسكتة « Les profits écrasants, au sujet des réponses qui ferment la bouche à toute objection ».

63. نبذة الزهر واكمامه فى مبداء امرى واختتامه « Quelques calices de fleurs, au sujet de mes points de départ et d'arrivée ».

J'avais écrit au sujet de la cacida d'Amrou'l Qais dont le commencement est قفا نبك en faisant des citations d'après les grammairiens[1], ainsi que sur la maqçoura d'Ibn Doreïd, mais ces ouvrages ont été détruits avant d'être mis au net. Que Dieu me guide dans ce qui viendra plus tard, par la protection de mes ancêtres! S'il accomplit mon désir en retardant pour moi le trépas, je ferai sur le Çahih de Bokhari un commentaire qui sera comme un torrent large et rapide.

Maintenant j'ai mis à cette robe les enjolivements de la fin. Elle contient quelques fleurs avec leurs calices, au sujet de mes débuts et de mon point d'arrivée.

[1] D'après un biographe, cet ouvrage s'appelait : الكلام الحكى فى سرح لامية امر القيس قفا نبك « La parole victorieuse, commentaire de la *Lamia* d'Amrou'l Qais : *Qifa nebki.* »

Si j'ai énuméré mes ouvrages et l'ensemble de mes compositions, c'est à l'exemple de l'imam *Soyouti*. En effet, il a énuméré ses œuvres dans *les beautés de la discussion* sur les Chroniques de l'Égypte et du Caire. Elles sont au nombre d'environ 300, depuis dix volumes jusqu'à un seul feuillet. Après lui, je ne connais personne qui ait fait plus d'ouvrages que moi. La perfection appartient à Dieu; à Lui la louange et la gloire. Soyouti mourut (Dieu lui fasse miséricorde) au point du jour, le vendredi 17 de Djomad el Ououel 811 (1408) à l'âge de 61 ans 10 mois et 18 jours. Le jour de sa mort, une foule considérable se réunit pour son enterrement.

J'ajouterai que, si j'ai cité mes ouvrages par leurs noms, ainsi que les éloges dont ils ont été l'objet, ce n'est pas par orgueil, mais pour célébrer la bonté de Dieu à mon égard [1]. Quel est en ce bas monde la chose qu'on pourrait désirer par orgueil? Le moment du départ approche; la vieillesse a commencé, la meilleure partie de la vie est passée. Il n'y a de force qu'en Dieu; louange à Lui! Il est le maître des mondes.

Fin de l'Autobiographie.

[1] En effet, dans l'autobiographie, Bou-Ras cite complaisamment les éloges adressés à ses ouvrages, et notamment trois longues cacidas en son honneur. L'une d'elles est dans la forme amoureuse, c'est-à-dire que les qualités de notre cheikh sont assimilées aux beautés de la femme et vantées avec toutes les banalités qui remplissent les poésies arabes du même genre.

TITRES DE QUELQUES OUVRAGES DE BOU-RAS
NON CITÉS DANS L'AUTOBIOGRAPHIE.

1. تحفة الاخوان في بيان ارهاط وقبايل الجان « Le Présent des frères pour expliquer les familles et les tribus des génies ».

2. المسلك المروم في اخبار الترك والروم « Le Chemin désiré au sujet de l'histoire des Turcs et des Chrétiens ».

3. تحفة النُعَسآء في ملوك افرنسا « Le Cadeau des hommes distingués[1], au sujet des rois de France ».

4. اقوال التاسيس عما وقع وسيقع من الفرنسيس « Paroles fondamentales, au sujet de ce qui est arrivé des Français et de ce qui en arrivera ».

5. العز المتين في ذكر ملوك بني مرين « La Puissance solide au sujet des rois mérinides ».

6. فتح الجواد في الفرق بين آل زيان وآل عبد الواد « La Faveur du généreux au sujet des différences entre les Zyanites et les Abd-el-Ouadites. Il s'agit des Zyanites, rois de Tlemcen ».

[1] Bou-Ras a donné la forme فُعَلآء au pluriel de نابس et de نعيس qui en réalité est نعاس.

7. الزهرة السماوية في اخبار ملوك العلاوية « La Fleur céleste, histoire des rois alides ».

8. العقود الجوهرية في النوازل المعسكرية « Les Colliers de pierres précieuses au sujet des événements importants de Mascara ».

9. نور الاقتباس في ذكر ملوك كل جنس من الاجناس « La Lumière qui s'allume au sujet des rois de toutes les nations ».

10. الكلام العشاش في اخبار ساير المدن والقرى والاعراش من بدء الخليفة الى النفخ في الصور « Paroles courantes sur l'histoire des villes, villages et tribus, depuis le commencement du monde jusqu'à la trompette du Jugement dernier ».

11. فتح الرحمان في شرف بني زيان وذكر فروعهم الى هذا الزمان « La Faveur du miséricordieux au sujet de la noblesse des Beni-Zyân, et indications de leurs diverses branches jusqu'à nos jours ».

12. النور الاثقب في طبقات العرب « La Lumière éclatante au sujet des diverses catégories d'Arabes ».

13. القصص الفتاتة[1] في ذكر البربر وزناتة « Récits instructifs au sujet des Berbers et des Zenata. »

[1] Tous les copistes écrivent فتامة ; c'est évidemment une erreur, car il faut un mot qui rime avec زناتة.

14. القول الاسرب في اخبار اصول وفروع العرب « Franches paroles au sujet des tiges et des rameaux des Arabes. »

15. العناصر الاملبسية في شرح البدر العربسية « Les Éléments des Amlisi, commentaire de la lune de Farisi (?)[1]. »

16. القول الماطي في شرح لامية الدمياطي « Les Paroles stimulantes commentaire de la Lamia de Damiati ».

17. الاقوال الحليمة في نظم شروط الوليمة « Douces paroles sur le poème : les conditions du festin. »

18. قبس الانوار في شرح روضة الازهر « L'Embrasement des lumières, commentaire du Parterre de fleurs ».

19. القول السعيد في شرح مقنع ابن سعيد « La parole fortunée, commentaire du Moqna d'Ibn Saïd ».

20. ازالة الحلك في ابطال الصوم عند من ياخذ برای اهل الفلك « Cessation de l'obscurité, au sujet de la rupture du jeûne chez ceux qui se conforment à l'avis des astronomes ».

Enfin, pour terminer, mentionnons un opuscule

[1] Amlisi est le nom d'une tribu marocaine.

de Bou-Ras qui, réuni à des ouvrages d'autres auteurs, forme le volume 4614 des Manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale. Cet opuscule dont le titre n'est pas donné, est relatif à l'histoire d'Alger. Il est probablement tiré d'un commentaire, car dès le commencement l'auteur renvoie à l'explication d'un mot donnée précédemment.

Quand on a parcouru cette longue liste des ouvrages de Bou-Ras, sur la plupart des branches du savoir humain, théologie, histoire, grammaire, poésie, astronomie, géographie et jusqu'à l'art vétérinaire, quand on s'est fait une idée de leur contenu par la quantité extraordinaire de détails de toute nature que renferment ceux que nous connaissons, on est frappé par le travail énorme qu'ont exigé tant de recherches. On est surpris en même temps de l'état florissant des études à cette époque dans les états barbaresques. La poésie était chose courante et très appréciée; malgré l'état constamment troublé du pays, le nombre des jeunes gens s'adonnant à l'étude était considérable; Tlemcen, Mascara, Mazouna étaient des centres scientifiques importants. Le défaut de livres stimulait la mémoire des élèves; nous avons vu que notre cheikh ne tolérait pas un seul livre à ses cours.

Bou-Ras apparaît comme le principal personnage et l'illustration de ce monde intellectuel. Aussi son souvenir s'est-il conservé très vivace dans toute la région oranaise, et quoique ses œuvres soient peu

répandues, on n'en parle qu'avec la plus haute estime. Son activité fut vraiment extraordinaire; il ne voulait rester étranger à aucune science; il était passionné pour celle de l'histoire. Pour l'étendue et la variété de ses connaissances, on pourrait le comparer à Ibn Khaldoun, auquel cependant il est très inférieur.

Pourquoi, malgré son esprit pénétrant, son travail acharné, sa mémoire prodigieuse et son talent littéraire, n'a-t-il réellement fait progresser aucune des sciences auxquelles il a touché? C'est parce qu'il lui manquait comme à beaucoup d'auteurs arabes deux qualités essentielles dont Ibn Khaldoun n'était pas dépourvu : l'indépendance de l'esprit qui permet à une saine critique de choisir ses matériaux, d'en comparer la valeur, et d'arriver à des conclusions personnelles; la méthode qui permet tout au moins de classer les matériaux dans un ordre logique, en laissant à d'autres le soin et la facilité d'en tirer parti.

LE CROISÉ LORRAIN
GODEFROY DE ASCHA,

D'APRÈS

DEUX DOCUMENTS SYRIAQUES DU XII[e] SIÈCLE,

PAR

M. F. NAU.

I

M. Martin a publié dans le *Journal asiatique* [1] deux textes syriaques écrits les 10 février et 25 août 1138 et relatifs surtout à un seigneur franc, l'un des chefs de la première croisade, que nous nous proposons d'identifier.

1° Ce seigneur se nommait Gonfré, c'est-à-dire Godefroy [2].

[1] Nov.-déc. 1888, p. 471-491, et janvier 1889, p. 33-80.

[2] Dans le premier texte, on lit quatre fois ܓܘܢܦܪܘܝ (p. 43, l. 4; p. 44, l. 9; p. 45, l. 9; p. 47, l. 6), et une fois ܓܘܢܦܪܝ (p. 49, l. 2), ce qui doit se lire, semble-t-il, Gonfroi (ou Gonfri), d'où Goffroi et Godfroi. Le second texte porte seulement ܓܘܢܦܪܐ « Gonfré » (p. 52, l. 7). M. Martin a transcrit ce nom propre par *Gounefar*, ce qui est certainement inexact, puisqu'il ne transcrit pas la dernière lettre; il propose (p. 479) de lire *Gauffier* (de La Tour, chevalier originaire

2° Il faisait partie de la première croisade, dont il était l'un des chefs, et contribua à la prise de Jérusalem [1].

3° C'était un seigneur très puissant, qui faisait échec au roi Foulques et à la reine Mélissende eux-mêmes [2].

4° Il était « parent et proche » de Godefroy de Bouillon et de son frère Baudouin [3].

Enfin, ajoutons, comme détail intéressant, que

des environs de Limoges); il aurait dû dire *Gauffré*, car la consonne *r* précède l'*i* ou l'*é*, et aurait trouvé que *Gauffré* (en latin de l'époque, *Gauffredus* ou *Goffredus*) donne encore Godefroy. — Il suffit de parcourir les tables des *Historiens des Croisades* (voir surtout *Hist. occid.*, t. I, IV et V) pour voir que le *d* du mot *Godefroi* tombait très souvent, car on ne trouvera pas moins de quinze fois les formes *Gaufridus*, *Gofredus*, *Gaufredus*.

[1] *Journal asiatique*, janvier 1889, p. 42, l. 14. ܦܪܢܓܝܐ ܚܕ ܡܢ ܩܕܡܝܐ ܪ̈ܫܢܐ ܗܢܘܢ ܕܐܚܕܘܗ̇ ܠܐܘܪܫܠܡ « un Franc, l'un de ces premiers princes qui s'emparèrent de Jérusalem ». Cf. p. 61, l. 21 : « Ce prince... s'empara des endroits et du pays situés tout autour de nos fermes de Beth-'Arif et de 'Adecieh », et p. 45, l. 12, ܡܢ ܡܫܡ̈ܗܐ ܝܬܝܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ « il était des plus célèbres ».

[2] Cf. p. 66-69. Le roi Foulques, pressé par la reine Mélissende d'être favorable aux Jacobites, ne put rien obtenir de Godefroy, sinon de différer le jugement; il dit alors à l'évêque jacobite : « Tu ne te délivreras pas aisément de cet homme. Il vaut donc mieux faire à présent ce que tu seras obligé de faire plus tard, *même avec mon appui*. »

[3] P. 43, l. 7 : ܐܝܬܘܗܝ ܚܬܢܐ ܘܩܪܝܒ ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟ ܗ̇ܘܐ ܐܕܝܢ « Il était parent (*affinis*) et proche du roi qui régnait alors ». Ceci se passait vers 1100, donc sous le règne de Godefroy de Bouillon, ou plutôt sous celui de son frère Baudouin Ier (1100-1118).

ce Gonfré ou Godefroy eut en Palestine, vers 1104, un neveu qui hérita de ses biens et que sa femme et une partie de sa famille semblent établis dans ce pays vers 1135[1].

II

Si nous ouvrons maintenant les Historiens des croisades, nous trouvons un seigneur — et pour l'instant nous n'en trouvons qu'un seul — qui réalise toutes ces conditions.

Il se nomme Godefroy de Ascha, ou encore Godefroy, du château de Ascha, et fut avec son frère Henry l'un des premiers qui prirent la croix à la suite de Godefroy de Bouillon, duc de Lorraine.

Ces deux seigneurs de Ascha ne sont pas mentionnés moins de dix fois par Albert d'Aix et huit fois par Guillaume de Tyr[2]; ils figurent toujours à côté des chefs de la croisade et parmi les guerriers les plus courageux. En particulier Godefroy de Ascha qui était *ex nominatissimis et capitaneis viris*, fut chargé, par le duc de Lorraine, de négocier avec le roi de Hongrie le passage des croisés à travers ses États[3] et plus tard d'aller trouver l'empereur de

[1] Cf. p. 72, l. 10, et p. 64, l. 5.

[2] Voir, dans les *Historiens occidentaux des Croisades*, les tables relatives à Guillaume de Tyr et à Albert d'Aix.

[3] Cf. Guillaume de Tyr, II, 1, p. 72, et Albert d'Aix, II, II, p. 300. (Les pages indiquées sont relatives à l'édition in-folio des *Historiens des Croisades*.)

Constantinople[1]. Durant le siège d'Antioche en 1097, « Cuno de Montaigu, Henry de Ascha et son frère Godefroy, soldats qui causèrent toujours de grandes pertes aux ennemis, s'attachèrent à empêcher les Turcs de sortir d'Antioche ou d'y entrer. C'est à eux qu'incombait le travail le plus continu et le plus pénible[2]. »

Enfin Albert d'Aix nous apprend que « Henry, du château de Ascha, était fils de Frédelon, *un des collatéraux du duc Godefroy* »[3]. Ainsi les deux seigneurs de Ascha étaient parents de Godefroy de Bouillon et de Baudouin, comme l'auteur syriaque nous a dit que l'était Gonfré. Ce fait, croyons-nous, ne doit laisser aucun doute sur l'identification que nous proposons. On remarquera encore que Henry partagea la table du duc de Lorraine, dont il était « l'homme » (Albert d'Aix, IV, 54, p. 427).

Ajoutons que, d'après les Historiens des croisades, Henry de Ascha mourut de la peste à Turbessel[4]. D'ailleurs il avait emmené avec lui un certain train de maison, car, d'après Albert d'Aix et Guillaume de Tyr, il construisit à ses frais une machine de guerre sous les murs de Nicée et la garnit de ses

[1] Cf. Albert d'Aix, II, XI, p. 306. — Guillaume de Tyr, II, VII, donne ici Henry au lieu de Godefroy de Ascha, mais il confond deux faits : Henry alla aussi à Constantinople, mais dans une autre occasion. Cf. Albert d'Aix, II, VIII, p. 305.

[2] Albert d'Aix, III, XXXIX, p. 366.

[3] Albert d'Aix, IV, XXXV, p. 413.

[4] Guillaume de Tyr, VII, I, p. 278. Albert d'Aix, V, IV, p. 439.

hommes[1]. Il put donc avoir avec lui un jeune fils qui serait ainsi devenu son héritier et, plus tard, celui de Godefroy, comme nous l'a appris l'auteur syrien. Après la prise de Jérusalem, il est vraisemblable que Godefroy de Ascha, fils de l'un des collatéraux du duc de Lorraine devenu roi, dut se créer un fief important.

III

Cherchons maintenant à déterminer le lieu d'origine de Henry et Godefroy de Ascha. Le nom *Ascha* est très fréquent en Lorraine[2], car il n'est qu'une forme dérivée du latin *Aquæ* qui donna Aix, Esch[3], Asche, Ache, Aachen. Aussi nous connaissons déjà trois villages qui, *en vertu de la similitude du nom,* revendiquent les seigneurs Godefroy et Henry de Ascha. C'est d'abord *Ouden-Esch, sur la Salm,* cercle de Wittlich. Ces seigneurs d'Esch sont originaires

[1] Il s'était associé pour ce travail avec le comte Hermann « unus de majoribus Alemanniæ ». Albert d'Aix, II, xxx, p. 322; — Guillaume de Tyr, III, vi, p. 118.

[2] Il existe aussi dans la Nieder-Bavière un village de Ascha dont il est déjà question en 1220. Cf. *Monumenta Germaniæ historica.* Epistolæ sæculi xiii, Berlin, 1883, p. 82. Les noms propres Aesche, Ach, Esche se trouvent souvent aussi dans les *Necrologia Germaniæ,* Berlin, 1888, dans les *Mon. Germ. historica;* mais il est certain que les Ascha, parents et compagnons de Godefroy, sont Lorrains (Lotharingiens).

[3] Nous pouvons témoigner qu'une ville dénommée *Esch* sur toutes les cartes (Esch-sur-l'Alzette, grand-duché de Luxembourg) est toujours, en patois, appelée *Ache* par les habitants des environs.

de l'électorat de Trèves, dont ils furent fieffés, chambellans héréditaires, etc. C'est ensuite *Esch-sur la-Sûre*, dans le grand-duché de Luxembourg[1], et enfin *Assche*, village situé dans le Brabant entre Bruxelles et Gand[2]. Il nous semble que, pour faire ces identifications, on n'a pas tenu assez compte d'un passage d'Albert d'Aix et de Guillaume de Tyr, où il est dit que deux parents de Henry de Ascha, tués à côté de lui à Antioche, étaient « de Mechela, sur la Meuse »[3]. Il est donc naturel de chercher le lieu d'origine des Ascha à côté de celui de leurs parents qui les avaient accompagnés en Terre-Sainte. Or on ne signale qu'un village de ce nom sur la Meuse : c'est Mechelen, près de Maestricht. Ajoutons que

[1] Cf. *Publications de la Section historique de l'Institut royal grand-ducal de Luxembourg*, t. XXXI, 1876, p. 149-309. *Histoire du bourg d'Esch-sur-Sûre*, par A. Neyen. M. Neyen réfute au même endroit, p. 181, l'opinion qui place les seigneurs de Ascha à Ouden-Esch.

[2] Cf. *Biographie nationale publiée par l'Académie royale des sciences, lettres et beaux-arts de Belgique*, t. I, 1866, au mot ASSCHE. Car le biographe belge, pour le besoin de sa cause, écrit *Godefroy* de ASSCHA, bien que ce double s ne se trouve ni dans Albert d'Aix, ni dans Guillaume de Tyr. — On trouve dans Albert d'Aix (II, XXXVII, p. 327) qu'une religieuse du couvent de Sainte-Marie ad horrea, à Trèves, reconnaît en Palestine Henry de Ascha, et le prie d'intercéder pour elle. On ne peut cependant pas en conclure que Henry fût du pays de Trèves, car on remarquera qu'il n'intercède pas auprès de l'archevêque de Trèves, qu'il semble ainsi ne pas connaître, mais bien auprès du duc de Lorraine, pour le prier d'agir sur l'archevêque.

[3] Albert d'Aix, IV, XXXV, p. 413, et Guillaume de Tyr, VI, VIII, p. 247. M. Neyen, pour le besoin de sa cause, change sans doute *Mechela sur la Meuse* en *Mechera sur la Moselle*, car il suppose qu'il s'agit là de Greven-Macher, village situé sur la Moselle.

Godefroy et Henry de Ascha signèrent comme témoins, dans l'église de Saint-Gervais, *à Maestricht*, l'acte de vente par lequel Ide de Boulogne et ses deux fils Godefroy de Bouillon et Baudouin transportèrent au chapitre de Sainte-Gertrude de Nivelles, en 1096, les alleux de Blaisy et de Genappe[1]. Il semble donc à nouveau qu'ils devaient habiter aux environs de Maestricht et que c'est précisément à cause de cette proximité de leur résidence qu'ils signèrent un acte passé dans cette ville[2].

Ainsi, à notre avis, c'est Godefroy, né dans un château de Ascha, aux environs de Maestricht (par

[1] D'après la biographie belge déjà citée.

[2] On peut encore remarquer : 1° *qu'Albert d'Aix est notre seule source pour l'histoire des Ascha*, car Guillaume de Tyr, dans les passages correspondants, *reproduit Albert d'Aix*, il ne lui ajoute en effet aucun récit et en omet ou en reproduit mal un certain nombre, par exemple les visites faites par Henry et Godefroy de Ascha à Constantinople et la construction du *renard* au siège de Nicée. Citons la phrase d'Albert : «Heinricus de Ascha, Hartmanus comes, unus de majoribus Alemaniæ», qui, par un léger changement, devient dans Guillaume de Tyr : «comes Hermannus et Henricus de Ascha de regno Theutonicorum», ce qui est faux, car Hermann seul était du royaume des Teutons; 2° *qu'Albert d'Aix nous donne de minutieux détails sur ces Ascha*, il les mentionne plus de dix fois, nous apprend que leur père se nommait Fredelo, nous donne les noms, Franco et Sigemar, de leurs parents tués à Antioche, ensuite nous apprend que ces derniers étaient de Mechela sur la Meuse. — On pourra peut-être conclure de ces remarques que *les Ascha devaient habiter non loin d'Albert d'Aix*, que l'on place maintenant à Aix-la-Chapelle, et par suite devaient bien habiter vers Aix-la-Chapelle et Maestricht. On s'explique ainsi que cet historien ait consacré tant de pages et de détails à ses compatriotes. — Cet argument suppose qu'Albert était chanoine d'Aix-la-Chapelle et non d'Aix-en-Pro-

exemple à Ach en-Campine), qui fut prisonnier en Égypte durant trente-trois ans et eut, avec les Jacobites, les démêlés racontés jadis, dans le *Journal asiatique*, d'après les deux scribes syriens du XII[e] siècle.

IV

Terminons par quelques remarques sur la publication de M. l'abbé Martin.

1° *Journal asiatique*, nov.-déc. 1888, p. 481 : L'évêque jacobite de Jérusalem nommé *Thomas* est mentionné dans le *Catalogue des manuscrits syriaques* de M. Wright (t. I, p. 265 et 267), sous les années 1007 et 1006.

2° *Ibid.*, p. 483, et janvier 1889, p. 75 : Sababarek est, d'après le Dictionnaire de Payne Smith, la ville actuelle de Suwerik[1].

3° *Ibid.* p. 61. Le village nommé par M. Martin 'Adecieh n'est appelé ainsi, dans le syriaque, qu'en un seul endroit p. 43, l. 5, ܚܕܣܝܗ. Ailleurs, p. 45, l. 6 et p. 46, l. 3, il est appelé ܚܕܣܐ. Enfin p. 51, l. 2 on trouve ܚܕܣܗ. M. Martin a écrit à tort en cet endroit ܚܕܣܝܗ, car le *yod* n'est pas dans le manuscrit. Il faut donc lire *Hadsé*. Or dans le cartulaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem[2], on trouve mention

[1] Cf. Bar Hébréus, *Chronique syriaque*, éd. Bedjan, p. 217, l. 3, et *Chron. ecclés.*, I, col. 499.

[2] P. 221, n° 118. Dans Migne, *Patrol. lat.*, t CLV, col. 1213.

d'une controverse, entre les chanoines du Saint-Sépulcre et les moines jacobites de Sainte-Marie-Madeleine de Jérusalem, au sujet de ***Ramathe*** et ***Hadesse*** vers l'année 1160. C'est bien là le village de Hadsé, et il faut donc, semble-t-il, le chercher près d'un Ramath. C'est donc, à notre avis, *Adasa* qui figure sur la carte de Palestine de M. Guérin, à côté d'un village nommé Ramah[1]. Ce village (comme nous l'apprend aussi l'auteur syriaque) était exposé aux incursions des Arabes qui partaient du rivage de la mer et poussaient des pointes jusqu'aux environs de Jérusalem. En particulier, c'est près de Ramleh que, vers 1103, trois cents Francs furent faits prisonniers par les Égyptiens. Nous pouvons croire que Godefroy de Ascha était du nombre, car 1° c'est vers cette époque qu'il fut fait prisonnier puisqu'il l'était depuis à peu près trente-trois ans, vers 1136-1137; et 2° il est vraisemblable que Baudouin « accouru de Jéru-

[1] *Palestine*, t. III, p. 5-6. C'est Ἀδασά, I Macch., VII, 40. Josèphe nous apprend que ce village était à trente stades (trois ou quatre kilomètres) de Bethoron, *Ant. juives*, XII, x, 5. — Quant au village jacobite de ܒܝܬ ܥܪܝܦ (Beth 'Arif), nous n'avons trouvé qu'un nom analogue : c'est la forme syriaque du nom de Betharam (tribu de Gad) *Betharam quæ a Syris dicitur Bethramphtha*, dit saint Jérôme dans l'*Onomasticon*; Josèphe écrit Βηθαραμφθά *Ant. juives*, XVIII, II, 1. — Il serait plus naturel de chercher ܒܝܬ ܥܪܝܦ aux environs d'Adasa et par suite de Bethoron; on remarquera que le nom de Bethoron supérieure, بيت عور الفوقا (Beit-A'our el-Fouka) renferme tous les éléments du nom *Beth-'Arif* qui pourrait donc en être une variante populaire abrégée. Le scribe écrivit en syriaque d'après le son (Beth-Aour-ef, d'où Beth-Ar-éf), sans compléter le mot d'après les règles de l'étymologie. Beth 'Arif ne serait-il pas aussi un autre nom de « Ramathe » ?

salem avec un corps de sept cents hommes (*Hist. orientaux*, III, p. 525) », pour repousser l'armée égyptienne, ne manqua pas, vu sa pénurie de troupes, d'emmener son parent Godefroy avec lui. — L'historien cité raconte que, de ces sept cents hommes, Baudoin et trois autres seigneurs échappèrent seuls aux Égyptiens.

4° P. 73, note 2, et p. 54, note 1, ܡܟܠܐ dans ces textes semble signifier *étangs* ou *citernes*[1].

5° P. 74. Au lieu de : « par suite de la jalousie », traduire : « à cause de son zèle ».

6° P. 77. Metsidta est Mopsueste[2].

7° *Ibid.* Au lieu de : « Il s'empara de Alboun (Alep) et des environs », il faut traduire : *Il prit le pays de Leboun et Leboun lui-même.* Ce roi arménien τὸν Λεβούνην ὃς Ἀρμενίας ἦρχε, disent Nicétas et Cinnamus, est bien connu. Bar Hébréus (*Chron. syr.* éd. Bedjan, p. 301) l'appelle Léon et dit aussi qu'il fut pris avec sa femme et ses enfants par Jean Comnène.

8° Dans le texte syriaque, p. 50, l. 8 et note 2 :

[1] Ce sont ces étangs que M. Guérin retrouve et signale sur les emplacements de chaque village.

[2] Cette campagne de Cilicie est racontée par Nicétas et Cinnamus. Voir aussi Guillaume de Tyr, L. XIV, chap. xxiv, et Bar Hébréus, *Chronique syriaque*, éd. Bedjan, p. 301.

après ܕܬܒܬ il faut ajouter ܡܣܝܟܐ *timide;* c'est le ܘܣܝܟܐ du manuscrit. — *Ibid.* Au lieu de ܟܘܦܪܝܐ, lire ܟܘܦܪܢܝܐ. — P. 51, l. 2, lire ܟܐܩܘܡ; l. 12, au lieu de ܕܫܢܐ, on peut lire ܕܫܒܬܐ. — P. 52, l. 4, au lieu de ܐܠܐܘܡܪܗ, lire ܐܠܐ ܡܪܗ. — P. 53, l. 8 et note 1, au lieu de ܐܠܝܬܡ, lire ܐܠܝܬܡ *quand il fut orphelin;* l. 9-10, au lieu de ܕܡܫܦܥ ܗܘܐ, lire ܘܡܫܦܥ ܗܘܐ « *Et était répandue* » *sur lui toute la grâce de Dieu;* l. 10, au lieu de ܟܠܗ, lire ܟܠܗ̇; l. 16, au lieu de ܟܠܡܣܬܪܐ, lire ܟܠܡܣܬܪܐ, couvent connu (voir Bar Hébréus, *Chron. ecclés.*, I, col. 476). — P. 55, dernière ligne, on peut supposer que le mot illisible est ܘܩܡ « *surrexit* » *et rediit.* — P. 56, l. 2, au lieu de ܣܘܓܝܐܐ, lire ܣܘܓܐܐ *une multitude.* — P. 56, l. 3, au lieu de ܟܘܪܗܢܐ, lire ܟܘܪܗܢܬܐ. — P. 56, l. 15, au lieu de ܫܒܬܐ, lire ܫܒܬܐ *il mourut au matin « du samedi »*, et non « *à l'heure* » *de complies.* Ainsi Ignace tomba malade le jeudi, mourut le samedi matin, et son corps arriva à Jérusalem le lundi suivant.

NOUVEL ESSAI D'INTERPRÉTATION DE LA SECONDE INSCRIPTION ARAMÉENNE DE NIRAB,

PAR

M. PAUL DE KOKOWZOFF.

Parmi les précieuses trouvailles faites pendant ces dernières années dans le domaine de l'archéologie sémitique, une des plus intéressantes, sans contredit, est la découverte des débris antiques de l'ancienne civilisation araméenne à Zendchirly et Nirab-Haleb en Syrie. Grâce à un heureux hasard, nous nous trouvons tout d'un coup en présence d'assez nombreux monuments provenant de l'ancien Aram de la Bible, et dont l'authenticité ne peut être contestée d'aucune façon. En faisant ressusciter devant nos yeux cet ancien monde araméen qui semblait avoir échappé pour toujours à la curiosité des savants, en permettant de le saisir, pour ainsi dire, de nos mains mêmes, les trouvailles de Zendchirly et de Nirab ont incontestablement une valeur inappréciable.

Mais ce qui constitue particulièrement leur intérêt tout exceptionnel, ce sont, à notre avis, certainement les inscriptions sculptées ou gravées sur quelques-uns des monuments et présentant d'intéressants spécimens des idiomes parlés par ces Araméens de la Haute-Syrie. Nous possédons enfin des textes araméens plus ou moins anciens qui, en même temps, sont assez étendus pour enrichir sous plusieurs rapports nos bien insuffisantes connaissances de l'araméen du VIIIe et du VIIe siècle av. J.-C. C'est le mérite qui appartient, en outre, presque uniquement aux inscriptions de deux stèles funéraires de Nirab, car ces inscriptions seules sont rédigées en un langage réellement araméen. Les inscriptions de Zendchirly, plus anciennes que celles de Nirab, représentent une langue très remarquable d'ailleurs, mais qui, comme on le sait, en dehors de quelques formes grammaticales vraiment araméennes, ne diffère pas essentiellement de l'ancien hébreu ou du phénicien. On ne serait donc pas bien fondé à appeler la langue des inscriptions de Zendchirly tout simplement araméenne, à moins qu'on ne donne à ce terme technique une signification tout à fait différente de celle qui est reçue et usitée. Car certainement une langue qui emploie, pour dire « tuer », le mot הרג; pour « prendre », לקח; pour « donner », נתן (même au prétérit, au lieu de יהב); pour « labourer », עבד; pour « aussi », גם, etc., n'est évidemment qu'un dialecte chananéen.

En revenant aux inscriptions de Nirab, il reste à

ajouter que, d'après les considérations paléographiques qui, en l'absence de quelque date plus ou moins précise ou de quelques allusions historiques, nous semblent seules avoir une valeur décisive, il est presque certain, aussi certain que peuvent l'être en général les déductions paléographiques, que ces inscriptions appartiennent plutôt au VIIe siècle qu'à la période paléographique suivante, commençant avec le VIe siècle. Ce sont donc, relativement à la langue araméenne, les plus anciens monuments ayant une étendue considérable.

On comprendra bien toute la valeur de pareils textes, si l'on se rappelle l'importance des études araméennes aussi bien pour la philologie sémitique que pour l'exégèse biblique et la critique des livres de l'Ancien Testament. Il serait naturellement inutile de s'étendre longuement sur ce sujet, d'autant plus que les inscriptions de Nirab ont déjà été l'objet d'études détaillées et minutieuses de plusieurs savants éminents qui ont parfaitement su en apprécier la valeur. Ce que je veux constater ici après les travaux bien connus de MM. Clermont-Ganneau, Halévy et G. Hoffmann, c'est qu'il me semble qu'on n'a pas encore tiré de ces précieuses pages araméennes tout le profit scientifique possible. Par exemple, l'examen attentif de quelques passages qui restent encore jusqu'à présent obscurs et dont les interprétations paraissent, rigoureusement parlant, rien moins que satisfaisantes, cet examen, pensons-nous, peut ajouter quelque chose d'intéressant et vraiment im-

portant à nos connaissances de l'ancien araméen, et par conséquent à la philologie sémitique en général.

Je veux prouver cette thèse en présentant ici un nouvel essai d'interprétation d'un de ces passages obscurs, notamment de celui de la seconde inscription de Nirab, c'est-à-dire de l'inscription sur la stèle funéraire du prêtre Agbar (lignes 5-6). Cet essai, qui outre le mérite qu'il a de donner à l'ensemble un sens plus naturel sans recourir aux expressions et formes grammaticales plus ou moins hardies, sinon tout à fait fantaisistes, nous met en possession de deux locutions araméennes archaïques, extrêmement intéressantes non seulement pour la philologie, mais aussi pour l'archéologie sémitique.

On voudra bien se rappeler la partie principale de la seconde inscription de Nirab, la partie qui commence par les paroles suivantes du prêtre défunt :

בצדקתי קדמוה שמני שם טב והארך יומי ביום מתת פמי ל
אתאחז מן מלן ובעיני מחזה אנה בני רבע

C'est-à-dire :

A cause de ma juste conduite devant lui, il m'a donné un bon renom et il a prolongé mes jours; au jour de la mort, ma bouche n'était pas fermée et sans paroles, et de mes yeux j'ai vu les fils de la quatrième génération.

Jusqu'ici le sens du texte ne paraît pas, en général, être douteux, quoique certains mots, par exemple רבע au singulier dans בני רבע (au sens de

רבְּעִים de la Bible), non moins que מחוה au *pa'el*, présentent encore des difficultés sérieuses au point de vue du lexique araméen. Assurément, le défunt a voulu dire simplement cela, que jusqu'au moment de sa mort il avait joui, grâce à la faveur de son dieu, de la meilleure santé et qu'après avoir atteint la vieillesse il mourut subitement sans voir ses forces corporelles diminuer sensiblement ou même l'abandonner complètement. Une pareille mort subite paraît être considérée comme le comble du bonheur aussi par les anciens Hébreux, à en juger, par exemple, par ce passage du livre de Job (xxi, 13) :

יכלו (יבלו ou) בטוב ימיהם וברגע שאול יחתו

C'est-à-dire :

Ils passent leurs jours dans la bonne chère et ils descendent dans le Che'ol en un moment.

Il n'y a aucun doute possible, à notre avis, que c'est cette idée même qu'a voulu exprimer l'ancien prêtre de Nirab dans notre passage, et c'est le sens le plus naturel de cette partie de l'inscription.

Mais ce qui vient immédiatement après, à savoir la fin de la ligne 5 (le mot בכון) et particulièrement la première moitié de la ligne 6 (les lettres יוהומאתחמו), résiste jusqu'à ce jour à tous les efforts qu'on a faits pour en découvrir le véritable sens. Il est presque certain d'abord que cette partie de l'inscription, commençant avec le verbe בכוני « ils m'ont pleuré », ne peut d'aucune façon, au point de vue

de la syntaxe, être rattachée (dans un morceau prosaïque comme celui dont nous nous occupons) à la phrase précédente. Elle paraît présenter une nouvelle phrase, tout à fait indépendante de ce qui précède, et qui s'étend, comme nous allons le voir, jusqu'au commencement de la ligne 7. Cette partie de notre inscription contient donc d'abord le verbe au prétérit בכוני, au sens de « ils m'ont pleuré », puis les neuf lettres énigmatiques והוסאתהמו et ensuite une phrase commençant par la conjonction « et » (ו) et signifiant : « et ils n'ont mis avec moi aucun vase d'argent ou d'airain ». La difficulté consiste à déterminer le sens de ces lettres embarrassantes : והוסאתהמו qui se trouvent entre les deux prétérits, à savoir le prétérit בכוני (« ils m'ont pleuré ») et le prétérit ול שמו (« et ils n'ont pas mis », etc.). Comme nous l'avons déjà dit, une interprétation satisfaisante n'en est pas encore donnée, je veux dire l'interprétation qui, s'adaptant bien au contexte, ne sortirait pas en même temps du domaine de l'araméen sinon réellement existant, du moins le plus probable. Notre interprétation, reposant sur un arrangement des mots tout différent de celui de nos prédécesseurs, remplit, qu'il nous soit permis de le croire, les deux conditions indiquées.

Je prends pour base le verbe au prétérit בכוני, qu'on obtient en joignant au groupe בכון, qui termine la ligne 5, le י commençant la ligne 6. L'existence dans notre passage de cette forme verbale avec le suffixe de la 1re pers. sing. est absolument

hors de doute pour nous et, quant à l'orthographe du suffixe ני avec un י, elle nous est parfaitement confirmée par la forme analogue שמוני, qui se trouve un peu plus loin (l. 7) dans notre inscription. Il est à regretter que presque tous les savants qui se sont occupés avant nous de l'inscription, en partant du fait, que les mots ne se coupent ordinairement pas à la ligne dans les inscriptions de Nirab, pour cette *seule* raison aient refusé de détacher ce י commençant la ligne 6 de ce qui suit, et préféré augmenter ainsi les difficultés du passage en créant des mots extrêmement embarrassants בכון et יוהו, qu'ils n'ont pu, jusqu'à ce jour, interpréter eux mêmes d'une manière satisfaisante.

Le prétérit בכוני n'étant pas formellement lié par quelque conjonction ou par un pronom relatif quelconque au précédent, il nous semblait plus que probable dans notre cas, que ce verbe devait commencer une nouvelle phrase indépendante. D'autre part, la phrase qui suit immédiatement les lettres énigmatiques והומאתחמו, ayant la conjonction ו en tête, doit être regardée évidemment comme faisant suite à la phrase qui commence par le verbe בכוני et comprend les neuf lettres והומאתחמו au commencement de la ligne 6. Or il est à observer que la dernière des lettres en question présente un ו, elle peut donc appartenir à un pronom ou à un suffixe pronominal, par exemple המו, comme l'ont admis tous nos prédécesseurs; mais, aussi bien cette lettre peut appartenir à quelque forme verbale, par

exemple à quelque prétérit analogue au prétérit בכוני, qui le précède, et au prétéri שמו qui le suit. Je me suis donc demandé, en examinant pour la première fois notre passage, si ces neuf lettres énigmatiques : והומאתחמו, au lieu de présenter un pronom ou bien quelque forme nominale avec un suffixe, comme par exemple celle qu'ont proposée quelques-uns de nos prédécesseurs, à savoir מאתחמו au sens de « leur centaine » (ihrer hundert), si ces lettres, dis-je, ne cacheraient pas plutôt une forme verbale qui serait, au point de vue du sens et de la syntaxe, étroitement liée aux verbes בכוני et ולשמו.

Partant de cette idée, j'ai essayé de couper différemment les mots au commencement de la ligne 6 et après quelques tâtonnements je suis arrivé, à ma grande surprise, à la découverte de deux anciens mots araméens s'adaptant à merveille au contexte et, ce qui est non moins important, dont l'existence réelle dans l'ancienne langue araméenne est infiniment plus probable que, par exemple, l'existence d'un mot comme יוהו, admis par nos prédécesseurs.

C'est le verbe au prétérit de la forme réfléchie, אתחמו, que j'ai eu d'abord la chance de relever, une forme rigoureusement parallèle aux verbes בכוני et ולשמו. Il ne restait après cela qu'à déterminer le sens des quatre premières lettres de la ligne 6, formant le groupe והום. Nous y avons aussitôt reconnu la conjonction ו et l'ancienne forme isolée du pronom personnel de la 3e pers. plur. הום. Cette forme ne s'est conservée isolée dans aucun dialecte araméen;

mais son existence comme suffixe est suffisamment attestée par les plus anciens documents de la langue araméenne. Le suffixe הם (הום) est employé souvent, comme on le sait, dans les parties araméennes du livre d'Esdras; puis il se trouve dans le fragment araméen, encore plus ancien peut-être, du livre de Jérémie (chap. x, v. 11 : לְהוֹם) et se rencontre enfin dans les Targums dits *palestiniens*. Il est admis aussi que ce suffixe est employé généralement dans les inscriptions nabatéennes, et son existence dans l'ancien araméen nous est parfaitement attestée par un passage de la seconde inscription de Barrekhab de Zendchirly. Si même, d'ailleurs, il n'en était plus resté de trace dans tous les textes connus, il faudrait bien admettre l'existence d'une pareille forme dans l'ancien araméen *a priori*. Car le pronom personnel הם (הום), correspondant à l'hébreu הם et à l'arabe هُمْ, ne pourrait nullement, à notre avis, manquer au rameau araméen des langues sémitiques. Bien entendu, l'existence réelle du suffixe araméen הם, démontrée par les anciens textes araméens, suffit pour faire admettre l'existence d'une forme isolée du même pronom, correspondant à la forme suffixe. Cette forme isolée paraît avoir de bonne heure cessé d'être en usage, après avoir été remplacée dans différents dialectes araméens par des formes allongées (composées), comme par exemple : הִמּוֹ (équivalant à l'hébreu המה) dans le dialecte du livre d'Esdras, הִמּוֹן dans celui du livre de Daniel, אנון et أَنُونْ dans

celui des Targums et dans le dialecte d'Édesse, etc. Assurément, on est un peu surpris de voir le pronom הום écrit *plene*, avec un *waw* qui paraît indiquer dans ce mot l'existence d'une voyelle primitive longue, ou même, ce qui est aussi bien possible, la prononciation du *waw* comme consonne.

Cette orthographe n'est attestée, il est vrai, nulle part sur le terrain sémitique; mais il ne faut pas oublier : 1° que nous ne connaissons pas encore la forme primitive (simple) araméenne du pronom personnel de la 3ᵉ pers. masc. plur.; et 2° que nous ne savons presque rien de certain jusqu'à présent sur l'origine des pronoms personnels dans les langues sémitiques. Par conséquent, à l'heure qu'il est, l'existence d'une voyelle longue dans la forme primitive du pronom sémitique en question ne pouvait être sérieusement contestée *a priori*. Nous ferons remarquer, à ce propos, que précisément une pareille forme avec une voyelle longue, à savoir *hûna*, avait été proposée depuis longtemps par le savant professeur de Rostock, M. Philippi (*Wesen und Ursprung des Status Constr. im Hebräischen, etc.*, p. 183), et qu'une voyelle longue se trouve encore dans la forme du suffixe correspondant en éthiopien (*hòmû*). Pourquoi l'ancien araméen n'aurait-il pas pu nous conserver seul la forme primitive du pronom en question, c'est ce qui ne nous paraît pas évident. Ainsi nous n'avons point de doute que, si notre interprétation du passage (l. 6) est juste, le sentiment de défiance avec lequel sera naturellement acceptée

d'abord l'apparition du pronom archaïque araméen חום ne se change ensuite peu à peu en la pleine conviction que cette forme pût exister et a réellement existé dans le plus ancien araméen.

En dehors de cette curieuse trouvaille d'un ancien pronom sémitique, nous avons eu la bonne fortune d'obtenir simultanément un ancien verbe araméen אתחמו, qui paraît avoir presque totalement disparu des dialectes araméens. Il s'est conservé, autant que nous sachions, uniquement dans le dialecte des Targums, où l'expression hébraïque הִתְגֹּדֵד « se faire des incisions, des blessures en l'honneur du mort » se rend toujours (mais seulement dans ce sens rituel) par le même verbe אתחמם, signifiant lui-même « se faire des blessures », comme on peut le voir par le passage I Rois, xviii, 28 : ואתהממו כנימוסיהון בסיפין וברומחין עד דאשתפיך דמא עליהון. Il n'y a point de doute pour nous que c'est bien à ce verbe des Targums que nous avons affaire dans notre passage de la deuxième inscription de Nirab. La forme אתחמו serait ainsi l'équivalant du אתחממו des Targums (cf. I Rois, xviii, 28; Jér., xlix, 3), au sens de l'hébreu הִתְגֹּדְדוּ, c'est-à-dire « ils se sont fait des incisions dans leur chair ».

Nous lisons donc et traduisons ainsi le passage difficile de notre inscription : בכוני וחום אתחמו ול שמו עמי מאן כסף ונחש « Ils m'ont pleuré et ils se sont même fait (*ou* en se faisant même) des incisions pour moi, mais ils n'ont mis avec moi aucun vase d'argent ou d'airain ».

On connaît bien cet ancien usage très répandu de se faire des mutilations sur le corps en signe de propitiation envers des chefs et des parents décédés. Ce rite funéraire paraît avoir été un usage général chez les peuples sémitiques de la Syrie, et avoir été pratiqué même par les anciens Hébreux, à en juger par plusieurs passages de l'Ancien Testament, comme par exemple Deut., xiv, 1 : « Vous êtes les enfants de l'Éternel votre Dieu. Ne vous faites aucune incision et ne vous rasez point entre les yeux pour aucun mort », ou Jér., xvi, 6 : « Et les grands et les petits mourront en ce pays; ils ne seront point ensevelis, et on ne les pleurera point et personne ne se fera aucune incision, ni ne se rasera pour eux. » Il n'y a donc rien de surprenant à voir dans notre inscription funéraire un ancien prêtre araméen du VIIe siècle avant J.-C. nous raconter qu'après sa mort ses enfants l'avaient pleuré, et qu'ils avaient accompli aussi le rite non moins nécessaire des mutilations, pour dire tout simplement qu'on avait accompli pour lui tous les principaux rites funéraires généralement usités. A côté de l'expression בכוני, qui paraît elle-même présenter au *pa'el* un terme essentiellement rituel (cf. Ézéch., viii, 14 : מבכות את התמוז; l'inscription sur la stèle de Panammou, l. 17 : ובכיה איחה ובכיתה מחנת מראה מלך אשור), la présence d'une autre expression rituelle comme אתהמו au sens de אתהממו des Targums (= הִתְגֹּדְדוּ) est on ne peut plus en situation. Étant un terme purement rituel, ce mot, par suite de l'abolition du rite correspondant, a été

lui-même probablement peu à peu oublié, et c'est ainsi qu'on pourrait bien, il nous semble, s'expliquer la disparition du verbe אתחמם des lexiques araméens. Si nous avons deviné le vrai sens du passage obscur dont nous nous occupons ici, la seconde inscription de Nirab nous donne pour la première fois une preuve documentale positive de l'existence de l'ancien usage des mutilations funéraires chez les anciens Araméens de la Syrie, et elle est en conséquence extrêmement intéressante au point de vue de l'archéologie sémitique.

Il nous reste encore à expliquer l'absence du second *mēm* dans notre forme אתחמו et à justifier ainsi notre identification de cette forme avec אתחממו des Targums. On sait parfaitement qu'en araméen les verbes géminés ou ע"ע maintiennent d'ordinaire (même dans la forme simple *qal*) les deux radicales semblables, quoique l'on trouve aussi souvent des exemples du contraire, je veux dire des formes contractées, dans différents dialectes araméens. Nous préférons pourtant, dans notre cas, admettre une omission accidentelle, ou, pour mieux dire, une erreur du lapicide, pareille à celle qu'on peut voir dans l'orthographe du nom ברכב (au lieu de בררכב), dans une des inscriptions de Zendchirly. Nous croyons même avoir une indication du fait dans la petite barre horizontale, gravée très clairement au dessus du *mēm* dans notre mot. Cette barre qu'on pourrait bien considérer comme une fissure purement accidentelle dans la pierre, nous paraît présenter plutôt un signe

intentionnel, ayant pour but d'attirer l'attention des lecteurs sur le mot ou le passage défectueux. Nous rappellerons, à ce propos, l'usage assez fréquent et bien connu d'une barre horizontale placée également au-dessus des lettres dans les manuscrits samaritains, qui n'a pas non plus, comme on l'a reconnu depuis longtemps, un rôle strictement déterminé et qui offre une des plus frappantes analogies avec la barre de notre inscription.

Nous concluons, en donnant ici notre traduction de l'ensemble de la deuxième inscription de Nirab :

De Agbar, prêtre de Sahr à Nerab. Voici son image. A cause de ma juste conduite devant lui, il m'a donné un bon renom et a prolongé mes jours; au jour de ma mort ma bouche n'était pas fermée, sans paroles, et de mes yeux j'ai vu les fils de la quatrième génération. Ils m'ont pleuré et ils se sont même fait des incisions (*ou* en se faisant des incisions), mais ils n'ont mis avec moi aucun vase d'argent ou d'airain. Ils m'ont mis avec mes vêtements seuls pour que mon lit funéraire ne soit pas volé par quelque autre. Toi, qui m'opprimerais et me pillerais[1], puissent Sahr, Nikkal et Nousk le laisser mourir de mauvaise mort et puisse sa postériter périr!

[1] Cf. dans le Targum d'Onkelos, Lévit., XIX, 13 :

לא תיעשוק ית חברך ולא תינוס

HOMÉLIE DE NARSÈS

SUR

LES TROIS DOCTEURS NESTORIENS,

PAR

M. L'ABBÉ F. MARTIN.

Narsès naquit dans la première moitié du ve siècle, à Maaltha, au nord de Mossoul. Il vint étudier puis enseigner à Édesse, dans la célèbre école des Perses. Les commentaires de Théodore de Mopsueste y jouissaient d'une grande vogue. Narsès y puisa les principes de l'hérésie nestorienne. À la mort de l'évêque Ibas, en 457[1], il dut quitter Édesse, comme les autres partisans de l'évêque défunt. Avec Barsauma, il se retira à Nisibe. Barsauma devint évêque de la ville et y fonda une école que Narsès dirigea pendant cinquante ans, sauf une courte interruption. Narsès avait passé auparavant vingt années à Édesse. Il mourut en 507.

Pendant cette longue vie d'étude, le professeur nestorien composa de nombreux ouvrages sur la Bible, la liturgie, etc., et en particulier beaucoup d'homélies, 360, dit-on.

Nous n'avons qu'une partie de ces homélies, conservées dans un manuscrit de Mossoul. Le Musée Borgia, à Rome, et la Bibliothèque royale de Berlin possèdent chacun une

[1] M. Rubens Duval a établi cette date dans sa *Littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 345 et 346. Voir *ibid.*, les raisons qui lui ont fait placer la mort de Narsès en 507.

copie de ce manuscrit. L'homélie dont je publie ici le texte et la traduction, a été copiée sur le manuscrit du Musée Borgia[1], Siriac, K. VI-5, p, 159-184. Ce manuscrit, comme celui de Berlin, est très richement vocalisé. Je n'ai pas cru devoir en reproduire tous les points-voyelles. Les anciens manuscrits contenaient peu de points diacritiques; leur surabondance dans notre texte est due à des copistes modernes. De plus, cette vocalisation est parfois erronée; souvent elle donne la prononciation plus ou moins corrompue des Nestoriens actuels et non la prononciation ancienne du temps de Narsès.

En attendant la publication des œuvres complètes de Narsès, j'ai cru que la connaissance de ce discours ne serait pas sans intérêt pour l'étude des grandes hérésies du ve siècle et pour celle de la littérature syriaque.

L'homélie a pour sujet l'éloge des « Pères docteurs » Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius. Les deux premiers n'avaient pas été, à proprement parler, des apôtres du nestorianisme; ils étaient morts avant que l'hérésie ne se manifestât au grand jour. Mais leur enseignement, surtout celui de Théodore, contenait en germe la doctrine que Nestorius devait afficher avec tant d'éclat.

Narsès proclame l'excellence de cette doctrine, et cherche à la venger des attaques « des pervers », de « l'Égyptien » et de ses partisans, c'est-à-dire de saint Cyrille d'Alexandrie et des autres évêques catholiques, qu'il accuse de monophysisme et qu'il assimile aux hérétiques du temps. Pour lui, ce fut la jalousie de Cyrille qui causa tous les malheurs de Nestorius. « L'Égyptien », appuyé sur des femmes, Pulchérie et

[1] M. R. Duval a bien voulu mettre à ma disposition une copie qu'il avait fait exécuter au Musée Borgia. Je tiens aussi à remercier mon excellent maître des conseils et des encouragements qu'il m'a donnés à cette occasion. C'est à lui que revient tout ce qu'il y a de meilleur dans ce travail. — Je signalerai les variantes du manuscrit de Berlin, *Catalogue Sachau*, n° 57, p. 190 et suiv., d'après la collection faite par M. Joseph Horovitz. Dans les notes, A = ms. de Rome, B = ms. de Berlin.

ses sœurs, *les vierges reines*, fit convoquer le concile d'Éphèse (431) et obtint la condamnation de la doctrine « des justes ».

Mais, en réalité, cette condamnation n'atteignit ni Diodore et Théodore qui étaient morts, ni Nestorius qui ne s'était pas présenté au concile. Elle était d'ailleurs sans valeur parce qu'elle contredisait la doctrine de l'Église, et jetait le trouble dans tous les esprits. Et, pour le prouver, Narsès fait ressortir habilement la confusion produite par la lutte qui se livra autour des *anathématismes* de saint Cyrille. Il conclut que les trois « justes » ont été opprimés injustement par des hommes suscités par Satan, mais que la victoire leur est demeurée malgré tout.

L'homélie est écrite en vers de douze syllabes, groupés en strophes, deux par deux. Il ne faut pas y chercher un modèle de l'application des règles oratoires telles que nous les entendons aujourd'hui. Les conceptions des Syriens n'étaient pas les nôtres. La longueur et les répétitions, qui nous paraissent si fastidieuses, leur plaisaient beaucoup. Narsès s'est gardé de les éviter. Loin de s'astreindre à suivre la marche des événements, il laisse sa parole errer au gré de sa pensée, de la vie de ses héros à l'histoire du concile d'Éphèse, pour recommencer la biographie des trois docteurs au moment où nous attendrions la conclusion du discours.

Son œuvre n'en est pas moins un des meilleurs morceaux du genre, et un excellent spécimen de la littérature syriaque. Elle appartient à la bonne époque, à l'époque classique, et ne porte pas de traces de l'influence étrangère. Surtout elle est écrite avec verve. Narsès n'est pas seulement un contemporain des grandes luttes christologiques du ve siècle; il en est un acteur. Sa fortune a subi le contre-coup de la condamnation de Nestorius et de ses erreurs par le concile d'Éphèse. Lui aussi, il se place parmi les « justes » que le démon cherche à opprimer depuis l'origine du monde. En la personne des docteurs nestoriens, il venge la sienne. Ces ressentiments donnent à sa parole une âpreté mais aussi un

intérêt que nous ne sommes guère habitués à rencontrer dans ce genre de composition.

Après le récit de l'homélie venait le chant de la *sougitha*, un cantique alternant, sur le même sujet. La sougitha sur les trois docteurs nestoriens a été déjà publiée, avec les autres sougithas de Narsès, par Feldmann, d'après le manuscrit de Berlin[1]. Néanmoins j'en reproduirai le texte à la suite de l'homélie, avec laquelle elle forme un tout.

Elle se compose de deux parties, un prologue et un dialogue entre Cyrille et Nestorius. Comme l'homélie, elle est écrite en vers, mais en vers de sept syllabes, ou vers de saint Éphrem. Dans chaque ligne il y a deux vers, qui forment ce que les Syriens appelaient une « maison ». Le dialogue est alphabétique et comprend vingt-deux divisions. Dans chaque division, il y a deux strophes comprenant chacune deux lignes et quatre vers, et commençant toutes les deux par la même lettre de l'alphabet.

Une strophe est placée dans la bouche de Cyrille, l'autre dans celle de Nestorius. La tournure du dialogue, favorisée par la brièveté du vers, est très vive, beaucoup plus vive que celle de l'homélie. Narses fait discuter les deux adversaires avec la passion qui l'animait lui-même. Il est remarquable que, dans cette sougitha au moins, Narsès n'appuie pas sa doctrine sur des raisons philosophiques. Il ne met dans la bouche de saint Cyrille et de Nestorius que des arguments tirés de l'Écriture sainte.

[1] Franz Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narsès*, Leipzig, 1896, p. 19-23.

ܡܐܡܪܐ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܡܪܝ ܢܪܣܝ ܀

ܡܐܡܪܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܡܠܦ̈ܢܐ ܇
ܡܪܝ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܇ ܘܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ ܇ ܘܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ ܇
ܒܩܝܢܐ ܇ ܕܡܪ̈ܝ ܒܐܒܢܐ ܡܢ ܙ̈ ܠܙ̈ ܇
ܒܪܡܙܐ ܠܟܠܟܘܢ ܢܦܠܛ ܒܫܡܒܠܢܐ ܇ ܐܡܝܢ ܀

ܛܝܒܐ ܒܐܒܐ ܕܝܠܗ ܒܐܒ̈ܐ ܫܡܫܝ ܗܝܟ ܇
ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܛܠܒܡ ܘܬܪܐ ܕܒܢ ܒܡ̈ܠܝܗܘܢ ܀
ܘܬܪ̈ܝܨܘܬܗܘܢ ܚܙܬ ܕܡܫܒܚܝܢ ܒܗ̇ ܐܪ̈ܒܥܐ ܇
ܘܫܡܬ ܗܝܟ ܕܐܢܒܝ ܘܒܡܟܐ ܛܠܝܡܝܢ ܒܐܒ̈ܐ ܀
ܛܠܘܡܝܐ ܪܒܐ ܛܠܒܡܘ ܡܪ̈ܢܐ ܠܢ̈ܒܝ ܩܘܫܬܐ ܇
ܘܢܪܡܐܝܬ ܒܢܗ ܘܐܦܝܠܘ ܒܦܬܓ̈ܡܝܗܘܢ ܀
ܒܦܬܓ̈ܡܝܗܘܢ ܢܗܘ ܐܫܘܬܐ ܫܪܪܐ ܓܠܝܐ ܇
ܘܠܐ ܫܪ̈ܪܐ ܢܒܝܗ ܡܢ ܢܘܗܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܐܝܟ ܕܒܓܠܝܢܐ ܡܕܒܪܝܢ ܠܠܒܘܟܐ ܒܡܘ̈ܠܝܗܘܢ ܇
ܘܫܛܠܘ ܠܗܐ ܦܓܡܘ ܒܢ ܛܒܪܐ ܕܡܠܬ ܢܒ̈ܝܐ ܀
ܐܘܪܚܐ ܕܢܒܝܐ ܕܪܫܡ ܒܒܪܝܬܐ ܠܡܫܝܚܘܬ ܐܠܗܐ ܇
ܘܡܠ̈ܬܐ ܕܒܓܠܐ ܠܐ ܐܬܚܙܝܘ ܡܢ ܚܟ̈ܝܡܐ ܀
ܗܫܢܘ ܚܢܢ ܗܘܘ ܝܕ̈ܝܥܐ ܒܝܕ ܦܘܪ̈ܫܢܘܬܗܘܢ ܇
ܒܗܘ ܕܡܦܩܘܗܝ ܠܟܠܗܝܢ ܡܫܘܬܐ ܕܒܝܕܥܬܐ ܀
ܠܟܠܗܝܢ ܡܫܘܬܐ ܪܫܡܗ ܫܪ̈ܪܐ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܇

ܘܒܢ̈ܝ ܛܘܗܡܗ ܓܒܝܘ ܐܝܟܢ ܡܠ̈ܐܟܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܀
ܒܪ̈ܝܐ ܠܐ ܓܠܝܐ ܒܒܪܐ ܚܝܠܐ ܕܐܬܓܒܝܘܗܘܢ:
ܘܡܠ̈ܟܐ ܦܩܕ ܕܢܓܠܘܢ ܒܐܪܥܐ ܕ̈ܪ ܚܝܠܘܬܗܘܢ ܀
ܐܝܟ ܫܦܘܪ̈ܐ ܦܠܚܐ ܬܫܡܫܬܐ ܟܠܗ ܡܦ̈ܩܢܗܘܢ:
ܘܐܕܢܐ ܕܥܠܠܐ ܗܘܬ ܐܝܟ ܫܘܒܚܐ ܕܠܐ ܡܬܬܪܥܝܢ ܀
ܠܫܡܐ ܕܡܦܩ̈ܪܐ ܐܠܗ̈ܝܐ ܫܡܥ ܫܦܝܪ̈ܐ:
ܘܫܬܐܝܬ ܦܩܘܕܘܗܝ ܠܫܠܝܐ ܕܦܘܩ̈ܕܢܝܗܘܢ ܀
ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܒܗܘܢ ܒܢܐ ܒܪܘܕܐ ܡܠܐܟܐ ܕܐܝܢ̈ܐ:
ܘܐܚܝܠ ܐܢܘܢ ܕܢܗܘܘܢ ܠܐ̄ܢܫܐ ܐܝܟ ܕܠܒܢ̈ܝܐ ܀
ܠܢܫܐ ܒܫܡܐ ܕܐܘܪܚܗ ܒܫܡܐ ܒܪܚܡ ܡܫܠ̈ܡܐ:
ܕܢܣܘܒܘܢ ܠܟܠܗ ܬܫܡܫܬܐ ܕܒܝܬܘܬܐ ܀
ܙܪܥܐ ܗ̄ܘ ܕܠܘܗܝ ܢܦܠܬܐ ܕܫܒܩ ܒܐܪܥܐ:
ܕܢܥܒܕ ܕܪ̈ܓܠܐ ܗܪܟܐ ܕܠܒܢܘܗܝ ܠܒܢ̈ܬ ܒܠ̈ܥܕܘܗܝ ܀
ܒܡܬ̈ܠܬܐ ܒܟܢ ܒܡܬܚܢܢ ܘܒܡܠܬܐ:
ܘܒܗܘܢ ܥܒܕܐ ܠܐܪ̈ܥܐ ܕܢܩ̈ܠܘܗܝ ܒܝܠܕܐ ܕܒܐܢ̈ܫܐ ܀
ܒܦܘܡܗܘܢ ܒܡܩܪܒ ܒܡ ܫܦܝܪ̈ܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕ̈ܪܐ:
ܘܒܠܫܢܗܘܢ ܢܬܒ ܡܕ̈ܪܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ ܀
ܗܢܘ ܫܡܗ ܒܡ ܫܦܝܪܐ ܕܬܘܩܢ ܐ̄ܢܫܐ:
ܕܒܗ ܐ̄ܢܫܐ ܢܫܕܪ ܡܐܪܫܐ ܠܡܫܒܚ ܐ̄ܢܫܐ ܀
ܠܡܫܬܥܒܕܘܬ ܒܬܪ ܒܬܚܬܝܫ ܒܡ ܠܡܫ̈ܬܥܒܕܐ:
ܒܗ̇ܘ ܕܒܫܡܗ ܕܠܐ ܪܘܒܒܐ[1] ܗ̄ܘ ܘܕܠܐ ܫܘܬܐ ܀
ܒܝܘܡܐ ܠܫܒܥܐ ܐܘܪܒ ܠܡܫܩ ܒܡ ܒܪܬ ܐ̄ܢܫܐ:
ܘܒܠܫܢܗ ܙܟܗ ܠܛܘܗܡܗ ܒܐܕ̈ܡ ܫܡܐ ܀
ܒܐܢܕܐ ܕܒܣܪܐ ܦܠܠܗ ܠܡܫܩ ܒܡܒܪܐ ܕܒܐܢ̈ܫܐ:
ܘܒܦܘܩܕܢܐ ܠܟܠܗ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܡܫܒܚܘܬܗ ܀

[1] B ܪ̈ܘܒܒܐ.

ܒܦܘܡ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܙܪܝܥܗ ܠܗܕܢܐ ܐܝܟ ܒܝܬ ܡܘܠܐ:
ܘܐܬܝܠ ܘܚܝܝܗ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܥܠ ܢܠܘܕܗ ܀
ܒܢܡܘܣܘܬܐ ܕܐܚܪ̈ܢ ܢܡܘܣ ܢܟܝܣ ܠܢܡܘܣ:
ܘܒܝܬܗ ܒܝܬܐ ܠܒܪܗ ܕܒܢܐ ܒܝܬܐ ܕܒܝܬ̈ܐ ܀
ܒܝܘܠܦܢܐ ܫܪܝܗ ܠܢܡܘܣܐ ܕܡܢ ܒܬܪ ܦܪܩܗ:
ܘܐܘܒܕ ܢܡܘܣܗ ܥܡ ܦܘܪܩܢܐ ܦܠܚܢܐ ܕܡܫܐܕ̈ܐ ܀
ܒܐܘܠ ܫܐܕܐ ܒܡܘܪܐ ܕܡܫܐܕ̈ܐ ܐܪܦܝܗ ܠܗܘܢ:
ܘܢܦܩ ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܗ ܒܬܘܬܒܐ ܒܬܪ ܢܨܚܢܐ ܀
ܠܟܠܗܘܢ ܒܐܪ̈ܥܐ ܐܬܐ ܕܢܒܠܐ ܒܢܒܝܘܬܗ:
ܘܠܐ ܗܘܝܐ ܢܒܝܐ ܕܠܐ ܚܙܐ ܒܗ ܒܦܘܡ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܀
ܒܦܘܡ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܠܒܪ ܡܢ ܚܝܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܕܪ̈ܐ:
ܘܠܐ ܦܫ ܘܡܠܟ ܕܝܢ ܬܘܬܒܘܬܐ ܕܒܗ ܥܡ ܫܪ̈ܝܐ ܀
ܗܘ ܕܝܢ ܐܟܫܐ ܢܓܠܝܗ ܒܠܒܘܫ ܠܬܘܬܒܘܬܗ:
ܡܒܪܘܢܝܘ ܒܛܠܠܗ ܠܗܝܟܠܐ ܕܬܘܬܒܘܬܗ ܀
ܦܠܛ ܕܒܢܐ ܚܙܐ ܒܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܘܬܒܘܬܗ:
ܘܒܬܪ ܕܒܢܐ ܦܬܐ ܠܡܪܟܒܐ ܕܐܘܡܢܘܬܗ ܀
ܡܪܟܒܐ ܕܡܘܠܐ ܪܟܫ ܠܗ ܕܢܒܒ ܥܡ ܐܪ̈ܟܢܐ:
ܘܗܘܐ ܡܬܦܪܫ ܦܪܘܫܐ ܪ̈ܘܚܢܐ ܕܢܚܡܪ ܢܝܪܗ ܀
ܥܡ ܫܪ̈ܝܐ ܕܟܢ ܕܬܬܟܫ ܗ̇ ܥܠ ܥܠܡ:
ܘܒܪ̈ܬܐ ܒܚܦܪܐ ܚܝܠܐ ܕܐܘܡܢܘܬܗ ܀
ܒܦܘܡ ܐܦܪ̈ܐ ܕܬܒܐܝܒܡ ܐܦܗ ܐܦܚܐ:
ܘܒܠܫܢܗܘܢ ܕܥܒܪܐ ܒܪ̈ܢܫܐ ܒܒܐܪ̈ܐ ܘܢܦ̈ܩܐ[1] ܀
ܠܗܡܒܠ ܒܐܪ̈ܐ ܬܐܣܪ ܠܗ ܢܫܐ ܠܬܘܬܒܘܬܗ:
ܕܢܗܒ ܕܡܕܝܢ ܠܒܝܢܝ̈ܐ ܪܘܡܐ ܕܒܝܬ ܐܦܗ ܀
ܠܐܦܘܬܗ ܡܦܬܪܘ ܫܪ̈ܝܐ ܒܝܢܠ ܕܒܠܝܗܘܢ:

[1] A ܢܦ̈ܩܐ.

ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܢܟܫ ܠܥܣ ܒܦܬܟܪ̈ܝܗܘܢ ܀
ܒܡܚܘܬ ܠܠܒܐ ܢܟܫ ܠܥܣ ܒܦܘܡ ܡܪ̈ܢܐ :
ܘܫܒܩ ܫܒܒܐ ܕܡܬܩ̈ܠܬܐ ܒܚܝܘܬܗ ܀
ܒܢ̈ܝܐ ܕܠܒ̈ܐ ܡܢܐ ܠܒܢܐ ܠܒܐ ܡܠܝܠܐ :
ܘܡܢܐ ܕܢܣܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܫܠܡ[1] ܠܗ ܦܩܕ ܘܐܫܬܡܥܝܢ ܀
ܬܠܬܐ ܐ̄ܢܫܐ ܐܝܟ ܐܦ ܗܢܐ ܕܦܩܕ ܪܒܢ :
ܘܫܪܝ ܢܟܝܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܟܠܐ ܕܡܕܡ ܡܢ ܀
ܒܝܘܬܐ ܕܪ̈ܚܡܐ ܠܗܘ ܕܫܠܝܛܐ ܘܬܘܒ ܒܐܪ̈ܥܐ :
ܘܒܕ ܘܐܬܚܠܠܗ ܡܢ ܡܥܒܕܬܐ ܕܦܬܟܪ̈ܝܗܘܢ ܀
ܬܠܬܐ ܠܐܪ̈ܥܐ ܢܦܩܘ ܒܗ ܦܠ̈ܚܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ :
ܘܐܠܗܘܗܝ ܫܠܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܒܝܬܐ ܒܐ̄ܢܫܐ ܀
ܒܡܫܒܚܘܬܐ ܒܕܡܘܬܗ ܠܐ̄ܪܥܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ :
ܘܟܠܗ ܘܡܘܡܘܗܝ ܠܝܬ ܐ̄ܪܒܥܐ ܘܡܫܝ̈ܚܐ ܀
ܐܝܬܝܐ ܘܐ̄ܢܫܐ ܗܦܟܘ ܐܝܟ ܢܫܐ ܡܕܡ ܐ̄ܢܫܘܬܐ :
ܕܢܗܘܘܢ ܢܣܝܢ ܐ̄ܢܫܐ ܠܦܘܪܩܢܐ ܡܠܬܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܀
ܡܠܬܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܐܟܪܙܘ ܐ̄ܢܫܐ ܒܡܫܝ̈ܚܐ ܗܘܝܐ :
ܘܗܘܐ ܢܒܝܒܝܢ ܫܟܝ̈ܢܐ ܒܬܫܥܐ ܘܐ̄ܢܫܐ ܗܒ̈ܠܐ ܀
ܚܕܐ ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܬܠܬܐ ܬܪ̈ܝܢܘ ܒܐ̈ܢܫܐ :
ܘܐܦܝܦܘ ܒܒܗ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܒܚܕܝܘܬܐ ܀
ܒܚܕ ܫܘܒܚܐ ܡܢܗ ܫܪܪܐ ܡܠܬܐ ܘܦܠܓܘܬܐ :
ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ ܘܒܪ ܐ̄ܢܫܘܬܐ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܀
ܚܕ ܗ̄ܘ ܡܠܬܐ ܠܒܗ ܕܐܒܐ ܕܠܐ ܫܘܪܝܐ :
ܘܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܐ̄ܢܫܘܬܐ ܐ̈ܪܡܝ̈ܬܐ ܀
ܬܪܝܢ ܒܚܝܠܐ ܒܚܕ ܕܐܝܬ ܠܐܝܬܝܐ ܘܠܒܪܢܫܐ :
ܚܕ ܒܐܝܩܪܐ ܘܒܫܘܠܛܢܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܀

[1] B ܫܠܝܡ.

ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܠܗ ܒܒܢܝܐ :
ܕܐܝܬܝܐ ܐܝܬܝܐ ܗܘ ܘܐܢܫܐ ܐܢܫܐ ܗܘ ܬܪܝܢ ܕܗܘܘ ܚܕ ·
ܗܕܐ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܕܐܒܘܗܝ ܒܐܢܫܐ ܒܐܕܡ ܐܢܫܐ :
ܘܐܢܫܐ ܡܫܠܡܐ[1] ܫܡܠܝܗ ܘܒܪܗ ܕܝܢ ܒܗܝܟܠܗ ·:·
ܠܗܘܢܐ ܕܫܐ ܫܢܝܘ ܫܪܝܪܐ ܬܠܬܐ ܕܐܬܒܪܬ :
ܘܠܐ ܐܬܛܪܦܘ ܕܝܢ ܡܢ ܒܝܢܬܐ ܕܫܐܕܐ ܘܐܢܫܐ ·:·
ܫܐܕܐ ܘܐܢܫܐ ܢܦܫܗ ܐܝܟܢ ܐܝܟ ܕܠܒܢܝܐ :
ܒܟܠ ܒܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܐܒܘܗܝ ܒܐܪܒܥܐ ·:·
ܡܫܝܚܘܬܐ ܠܟܒܗ ܐܝܟ ܡܫܒܚܐ ܡܕܡ ܒܠ ܦܠܝܢ :
ܘܠܐ ܒܢܝ[2] ܒܐܪܐ ܕܡܫܝܚܬܐ ܒܒܢܝܫܘܢ ·:·
ܪܘܚܐܝܬ ܒܪܘܚܝܢ ܗܘܘ ܒܗ ܦܓܪܝܢ :
ܘܒܦܓܪܝܗܘܢ ܢܦܫܝܢ ܗܘܘ ܠܐܣܛܘܟܣܐ ܕܫܡܝܐ ·:·
ܬܗܪܐ ܪܒܐ ܒܠܐ ܬܒܘܫܬܐ ܕܡܫܝܚܝܗܘܢ :
ܕܒܗ ܒܗܘܬܡ ܡܒܪܘ ܡܡܒܝܢܝܢ ܕܠܐ ܒܗܘܬܐ ·:·
ܦܘܠ ܬܗܪܐ ܕܒܗ ܒܒܝܬܗܘܢ ܘܒܗ ܠܒܝܬܗܘܢ :
ܦܢܝܠܗ ܘܩܒܠܐ ܕܒܝܬܗܘܢ ܠܒܘܒܠܐ ܠܫܡܝܐ ·:·
ܒܒܝܬܐ ܕܫܡܝܐ ܦܠܗ ܕܝܢ ܪܕܝܐ ܕܗܕܒܝܬܗܘܢ :
ܘܐܒܕ ܠܒܝܬܗܘܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܒܝܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ[3] ܕܒܝܬܐ ·:·
ܒܐܘܪܚܐ ܕܒܝܬܐ ܢܒܕ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܒܝܬ ܢܦܫܐ :
ܘܦܠܝܓܗܘܢ ܠܫܡܝܐ ܫܐܕܐ ܒܦܬܓܡܐ ܘܐܢܫܐ ܡܫܠܡܐ ·:·
ܒܪܬܐ ܒܫܬܐ ܫܡܫܝ ܐܝܟ ܠܦܬܓܡ ܢܦܫܐ :
ܘܠܐ ܢܒܗ ܡܒܠܗ ܫܡܫܐ ܫܠܝܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ·:·
ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܚܝܐ ܢܦܫܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ :
ܘܡܫܒܚܐ ܠܗ ܠܒܢܝܫܐ ܚܝܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܐ ·:·
ܠܐ ܓܠܝܬܐ ܒܠܗ ܫܪܝܪܐ ܒܠܒܝܫܘܬܗܘܢ :

[1] A ܒܡܫܠܡܐ. — [2] B ܒܢܝ̈. — [3] A ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ.

ܘܐܝܟ ܕܒܢܘܗܪܐ ܢܗܘܐ ܐܢܫ ܠܒܝܬ ܚܝܐ ܀
ܒܝܡܐ ܗ̇ܘܐ ܐܪܥܐ ܕܝܗܒ ܦܐܪ̈ܘܦܐ ܕܐܬܘܬܐ ܘܐܬܢܐ:
ܘܡܦܝܫܬ ܗ̇ܘܐ ܡܢ ܪܒܝܐ ܕܠܐ ܢܦܘܠܐ ܀
ܠܠܐ ܢܦܘܠܐ ܒܝܡܐ ܗ̇ܘܐ ܐܪܥܐ ܕܐܟܪܬܗ ܕܒܝܡܐ:
ܒܗܠܐ ܢܕܒܝ ܠܒܢ̈ܝ ܥܦܪܐ ܒܗܠܐ ܚܠܡ ܀
ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܟܠܗ̇ ܥܠ[1] ܡܕܡ ܕܒܝܡܐ ܘܟܠܝܐ:
ܘܢܗܪܐܝܬ ܚܕܡܝ ܐܪ̈ܥܐ ܕܡܫܬܪ̈ܬܐ ܀
ܢܗܪܐܝܬ ܢܦܩܘܗܝ[2] ܠܐܪ̈ܥܐ ܕܗܘܢܒܘܬܐ:
ܘܐܝܟ ܕܠܡܘܫܐ ܡܚܝܘܗܝ ܟܐܦܐ ܡܕܡ ܚܝܐ ܀
ܚܝܬܐ ܕܬܗܘܡܐ ܢܗܘܐ ܐܡܝܢܐ ܠܡܫܬ̈ܝܢܐ:
ܘܠܐ ܟܬܝܒܐ ܠܐ ܐܬܒܢܝ ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܀
ܡܒܝܢܐ ܗ̇ܘܬ ܠܦܝ ܡܠܬܐ ܕܐܒܘܢ ܒܗܬ ܐܪ̈ܒܥܐ:
ܘܡܒܝܢܐܝܬ ܝܗ̇ܒܬܗ̇ ܐܡܝܢܐ ܪ̈ܚܡܘ ܡܘܫܬܐ ܀
ܡܠ̈ܐ ܒܠܝܫܐ ܠܐ ܝܗܒ ܡܠܟܐ ܦܘܡܐ ܕܒܠܝܫܗ:
ܘܠܐ ܝܕܥ ܥܦܪ ܒܡܒܝܢܘܬܐ ܕܦܐܝܘܬ ܫܘܦܪܗ ܀
ܫܦܝܪܐ ܡܢܝܢܐ ܡܕܡܝ ܐܢܘܢ ܠܡܫܝ̈ܚܐ ܕܫܐܠ:
ܘܠܐ ܝܕܥ ܢܗܘܪܐ ܕܢܗܪ ܢܗܘܪܗ ܡܢ ܢܗܪ̈ܐ[3] ܀
ܠܐ ܡܕܡ ܗ̇ܘ ܢܗܘܪܗ ܕܡܫܒܚܐ ܒܗܠܐ ܐܢ ܢܗܪ:
ܐܢ ܢܬܦܝܣ ܒܗ ܢܗܪܐ ܕܒܗܠܬ ܡܘܫܬܐ ܀
ܒܗܠܬ ܡܘܫܬܐ ܪܥܝܬܗ ܠܦܠܚܝ ܫܡܝܐ ܕܬܪܝܢ:
ܘܗܪܐ ܒܦܝܫܝܢ ܠܗ ܐܡܝܢܐ ܒܢܝܐ ܕܬܦܝܐ ܠܫܡܝܐ ܀
ܠܫܦܝܪܐ ܕܠܒܪ ܦܪܕܘܣܗ ܒܐܝܟܐ ܠܕܝܠܝܗ ܫܡܝܐ:
ܕܠܐ ܢܬܒܘܕ ܒܗܒܪܐ ܕܐܡܝܢܐ ܒܒܬܫܘܬܗ ܀
ܒܬܫ ܗ̇ܘܐ ܗܘܐ ܒܗܒܪܝܢ ܘܡܒܕܘܕ ܗ̇ܘܐ ܕܗܒܪ ܚܝܝܢ:
ܒܗܒܪܐ ܕܝܗܒ ܟܬܒܐ ܐܡܝܢܐ ܒܚܝܕ ܒܪܝܫܐ ܀

[1] deest ܥܠ. — [2] B ܢܦܩܘܗܝ. — [3] B ܢܗܝܪܐ.

ܚܙ ܒܪܘܚܐ ܠܒܝܬܐ ܗܘ ܚܝܠܐ ܕܐܬܝܗ ܐܚ̈ܐ:
ܘܚܙܐ ܒܗ ܚܝܠܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܡܢܝܪ ܥܠ ܟܠܗ ܥܠܡܐ ⁘
ܠܥܝܢܐ ܕܐܚ̈ܝܐ ܠܒܝܬܗ ܕܡܢ ܥܠܡܐ ܕܡܠܝܢ ܥܠܡܐ:
ܘܠܐ ܦܫ ܡܕܡ ܕܠܐ ܒܗ ܢܗܝܪ ܟܠ ܕܒܝܬܗ ⁘
ܚܝܠ ܕܒܝܬܗ ܠܒܝܬܐ ܒܚܝܢ ܡܚܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ:
ܘܡܫܡܫܢܘܬܗ ܢܦܩܬ ܠܥܠܡ ܠܒܝܠ ܡܢ ܥܦܪܐ ⁘
ܥܦܪܐ ܫܒܩܐ ܠܒܝܬܐ ܠܚܝܘܗܝ ܘܠܡܒܢܝܢܗ:
ܘܫܪܝ ܢܬܒܥ ܒܡܥܡܪܐ ܥܠܝܐ ܒܡܥܪܐ ܕܓܒܠܗ ⁘
ܒܡܥܪܐ ܕܓܒܠܗ ܢܚܝܢ ܫܠܝܐ ܕܒܢ̈ܘܡܬܐ:
ܒܗ ܙܘܥܬܐ ܕܓܪܡܐ ܦܘܡܗܘܢ ܥܠ ܫܪ̈ܪܐ ⁘
ܒܗ ܫܪ̈ܪܐ ܠܒܝܬܐ ܙܒܢܗ ܙܟܐ ܒܢ̈ܝܢ:
ܘܒܗܘܢ ܢܒܢܝܢ ܠܡܒܥܕ ܐܪ̈ܙܐ ܕܡܫܪ̈ܬܗ ⁘
ܒܝܐ ܕܢܘܗܪܗ ܦܩܕ ܒܐܝܕܝܗܘܢ ܕܪ̈ܝܫܝ ܢܘܗܪܗ:
ܕܢܦܠܛܘܢܝܗܝ ܢܘܗܪܐܝܬ ܠܡܪܕܘܬܗܘܢ[1] ⁘
ܙܕܝܩ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܘܡܚܙܝ ܗܘܐ ܡܢ ܥܠ ܛܠ̈ܝܢ:
ܘܦܩܕ ܙܒܢܗ ܒܒܢ̈ܬܗ ܕܢܬܪܐܡܝܢ ⁘
ܐܝܟ ܙܒܢܗ ܢܘܗܪܐ ܒܐܪ̈ܥܐ ܠܡܫܡܫܘܬܗ:
ܘܗܠܐ ܫܡܫܐ ܦܪܝܫ ܫܢܝ ܒܪ̈ܘܚܬܐ ⁘
ܘܚܝܘܬܗ ܢܘܗܪ ܚܝܠܐ ܕܪ̈ܘܚܬܐ:
ܘܒܥܠܬܐ ܙܪܘ ܠܗ ܕܥܒܕܐ ܕܡܫܪ̈ܬܐ ⁘
ܚܝܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܝܪ ܒܥܒܕܐ ܕܒܪܐ ܘܪܘܚܐ:
ܘܠܐ ܢܒܥܝܢ ܗܘܝܢ[2] ܕܐܪ̈ܥܬܐ ܐܝܟ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ⁘
ܒܐܪ̈ܥܐ ܢܬܒܥܘܢ ܠܠܐ ܝܒܥܬ ܒܥܠܐ ܠܟܠܗ:
ܘܦܝܢ ܐܠܦܝ ܠܝܡܪܐ ܒܠܚܡܐ ܫܡܝ̈ܢܐ ܬܠܬܐ ⁘
ܠܡܢܐ ܠܚܡܐ ܪܘܚܐ ܫܠܝܐ ܕܒܢ̈ܘܡܬܐ:

[1] A ܠܡܪܕܘܬܗܘܢ. — [2] B ܘܗܘܐ.

ܘܫܠܝܛܘ ܒܡܠܟܐ ܐܚܝܕܐ ܕܫܘܠܛܢܗܘܢ ܒܝܕ ܒܡܠܟܝܗܘܢ
ܒܡܠܟܐ ܥܣܝܩܐ ܒܡܠܟܗ ܒܥܘܬܪܐ ܒܗܘܢܐ ܫܠܝܛܐ:
ܘܣܝܡܢܐ ܚܝܒܘ ܐܢܘܢ ܦܠܓܐ ܕܚܝܠܐ ܀
ܦܠܓܐ ܕܚܝܠܐ ܡܢܗ ܒܕܒܐ ܠܩܠܝܢܘ ܥܡܪ:
ܘܡܢ ܠܐ ܢܒܙܐ ܒܠ ܗܘ ܠܗܘܢܐ ܕܕܢܚ ܥܒܕܗ ܀
ܒܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܬܬܪܘܒ ܡܛܠ ܐܦ ܬܐܒܗ ܐܢܐ:
ܘܡܬܛܠܠܗ ܢܘܗܪ ܒܐܘܪܚܐ ܕܓܠܝܐ ܬܠܬܐ ܀
ܡܠܬܐ ܕܐܒܐ ܢܘܗܪ ܕܛܠܒܝܬܐ ܡܢ ܛܠܝܘܬܐ:
ܘܒܢܘܗܪ ܕܐܒܐ ܕܒܪܐ ܗܘ ܒܠܬܗ ܕܗܘܐ ܛܠܝܡܘܬܐ ܀
ܬܠܬܐ ܐܢܫܐ ܠܢܘܗܪ ܡܢ ܟܠܗ ܠܒܐ ܕܡܫܝܚܐ:
ܕܒܝܬܠܬܗܘܢ ܠܐ[1] ܝܚܝܕܐ ܚܠܬܐ ܕܚܠܡܘܢ ܒܐܒܐ ܀
ܠܚܠܡܘܢ ܒܐܒܐ ܫܠܝܛܘ ܛܠܝܘܬܐ ܒܬܪܝܢ ܕܪܝܢ:
ܘܬܘܒ ܕܝܢ ܒܠ ܠܗܠܝܢ ܕܐܬܪܬܐ ܐܫܬܝܒܘ ܘܫܠܝܛܘ ܀
ܕܠܐ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܝܗܒܘ ܐܢܘܢ ܒܢܝ ܚܪܝܢܐ:
ܘܢܦܩ ܕܝܢ ܫܐܕܐ ܒܠܒܘܗܝ ܠܗܘܢܐ ܙܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܫܐܕܐ ܐܪܒܝܘ ܛܠܝܐ ܡܚܠܐ ܒܐܚܝܕܐ ܡܫܠܝܐ:
ܕܒܪܝܘܗܝ ܠܒܠܟܬ ܡܫܝܬܐ ܒܠܝܥ ܒܡܫܪܐ ܀
ܒܠܝܥ ܒܡܫܪܐ ܕܟܢܝܢ ܫܐܕܐ ܠܡܓܕܦܘ:
ܘܒܡܫܪܝܐ ܕܒܫܡܝܢ ܐܩܦܐ ܕܠܡܓܕܦܢܘܗܝ ܀
ܠܡܓܕܦܢܘܗܝ ܢܘܗܪ ܕܢܕܢܚ ܘܒܫܡܝܢ ܡܛܠ:
ܘܢܝܪܗ ܡܛܠ ܕܐܬܓܒܕ ܒܗܘܢ ܝܒܪܐ ܕܒܐܒܐ ܀
ܫܠܦ ܢܦܩܬܐ ܒܬܠܝܬܝ ܐܢܐ ܒܗ ܠܗ ܕܝܢܐ:
ܕܗܘܘ ܢܒܝܐ ܠܐܦܠܛܘܢ ܒܦܐܪܣܐ ܕܒܒܗܘܢ ܀
ܘܐܪܣܐ ܪܒܐ ܡܕܪܘ ܗܘܘ ܐܚܝܕܐ ܠܡܩܒܠ ܐܚܝܕܐ:
ܘܠܝܬ ܕܡܬܝܠ ܕܒܢܝܐ ܗܘ ܒܠܬܗ ܕܗܢܘܢ ܬܬܘܬܫܐ ܀

[1] B ܕܒܝܠܬܗܘܢ.

ܐܝܟ ܕܟܫܝܪܬܐ ܛܥܝܢ ܥܠ ܬܪ̈ܥܝܢ ܡܢ ܗܘ ܫܪܒܐ:
ܘܗܘܐ ܐܒܐ ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ ܐܒܪܗܡ ܕܬܒܥܘܢ ܒܗ ܀
ܒܠܝܐ ܕܡܚܝܠ ܒܣܝܒܘܬܐ ܐܒܐ ܠܗ ܠܥܒܕܐ ܕܒ̈ܝܬܗ:
ܕܢܣܒܘܢ ܢܕܒܪ ܢܟ̈ܣܘܗܝ ܟ̈ܠܗ ܡܛܠ ܟ̈ܠܗ ܀
ܐܒܪܐ ܡܫܠܡܐ ܐܚܪܝܬ ܕܛܠܒܗ ܠܐܒܪܐ ܒܐܪܐ:
ܘܝܗܒ ܕܐܚܝܠܝܐ ܢܣܒ ܛܠܝ̈ܬܐ ܘܢܦܩ ܛܠܘ̈ܬܐ ܀
ܛܠܝ̈ܬܗ ܕܟܠ ܒܢ̈ܬܐ ܐܝܟ ܕܢܦܝܫ ܫܦܝܪ:
ܚܕ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܚܕ ܬܐܕܘܪܘܣ ܘܚܕ ܢܣܛܘܪܝܣ ܀
ܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܛܠܝ̈ܬܐ ܕܐܚܪܝܬ ܕܝܢ ܡܥܪܒܐ:
ܘܛܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܫܪ̈ܝܪܐ ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܀
ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܕܝܢ ܕܐܬܦܪܫܘ ܠܐܦܐ ܕܟܠܗܘܢ:
ܘܠܒܫܘ ܫܡܐ ܠܗܘܢ ܐܚܪܢܐ ܠܒܢ̈ܝ ܡܫܝܚܬܐ ܀
ܠܒܢ̈ܝ ܡܫܝܚܬܐ ܡܬܩܪܝܢ ܠܛܥܝܢܝ ܕܟܢܘܫܬܐ:
ܘܛܒ ܕܝܢ ܚܠܝܨ ܙܪܝ ܒܡܕܒܪܢܐ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܀
ܗܘ ܐܬܚܬܫ ܥܡ ܐܪ̈ܝܢܐ ܘܐܘܢܘܡܝ̈ܢܐ:
ܘܦܪܫܗ ܘܚܠܨܗ ܠܐܦܣܘܬܗܘܢ ܡܢ ܥܠ ܒܪܢܫ ܀
ܒܡܝܦܐ ܕܐܘܢܐ ܣܒܪ ܠܟܠܝܬܗܘܢ ܕܡܠܬܐ:
ܘܠܐ ܡܦܩܘ ܢܦܫܗ ܡܢ ܡܫܘܬܐ ܕܟܠܗ ܦܘܡܗ ܀
ܐܝܟ ܕܠܐܠܗܘܬܐ ܟܕܝ ܐܝܬܘܗܝ ܟܪܘܙ ܦܬܓܡ̈ܘܗܝ:
ܘܚܒܫܗ ܠܫܡܐ ܕܡܕܡܪܐ ܗܘܬ ܒܣܪ̈ܝܩܘܬܗ ܀
ܒܐܢܛܝܘܟܝ[1] ܚܕܐ ܣܢܗܕܘܣ ܒܡܐܪܘܣܐ ܕܒܝܬ ܛܝ̈ܝܐ:
ܘܒܬܪ ܙܒܢܐ ܥܒܪ ܙܒܢܬܗ ܒܐܬܪܐ ܕܛܪܣܘܣ ܀
ܒܛܪܣܘܣ ܚܕܐ ܕܡܛܠܝܗ ܦܠܛܐ ܠܡܕܒܪܢܘ:
ܐܝܟܐ ܕܠܝܬ ܗܘ ܒܘܪܐ ܕܟܠܗܘܢ ܥܕ̈ܬܐ ܀
ܒܗܘܢܐ ܚܕܐ ܢܨܚ ܢܠܦܝܗ ܕܒܗܘܢܐ ܙܗܝܐ:

[1] B ܒܐܢܛܝܘܟܝ.

ܘܒܗ ܐܬܛܠܠ ܐܝܟ ܢܗܪܐ ܕܠܐ ܢܦܩ ܘܐܫܬܦܠ ܀
ܪܒ ܕܚܢܐ ܢܚܬ ܐܝܟ ܠܦܠܓܘܬܐ ܢܒܥܐ:
ܘܦܘ ܡܢܗ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ ܘܓܠܝܢܐ ܠܢܘܬܢ ܐܬܚܐ ܀
ܠܬܐܕܘܪܘܣ ܫܕܪܗ ܠܡܪܥܐ ܕܝܢܗ ܒܡܦܩܬܐ:
ܕܒܬܪܬܝܢ ܗܘܐ ܒܝܘܡ ܒܦܠܛܐ ܕܡܦܣܘܣ ܕܗܘܐ ܀
ܕܗܘܐ ܐܦܝܣܩ ܦܬܪܐ ܠܥܕܬܗ ܘܡܕܒܪܢܗ ܕܡܦܣܘܣ:
ܘܡܬܬܒܝܢܐ ܗܘܬ ܐܦ ܗܝ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܦܣܘܣܛܝܐ ܀
ܕܒܪܗ ܡܦܠܓܘܬܗ ܫܕܪܗ ܠܡܪܥܐ ܕܒܢܘܛܝܐ:
ܕܢܦܪܘ ܬܘܒ ܫܪܪܐ ܒܠܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܟܕ ܚܙܐ ܪܥܝܐ ܢܦܩܘ ܠܒܣܝ̈ܬܐ ܬܠܬܐ ܕܢܗܘܪܐ:
ܘܕܢܚ[1] ܢܘܗܪܐ ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܒܟܪ̈ܟܐ ܬܠܬܐ ܀
ܒܚܕܐ ܟܕ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܗܘܐ ܟܡܠܕܐ ܕܬܠܬܝܗܘܢ:
ܘܡܢ ܕܐܬܪܒܝ ܫܪܝ ܒܡܐܪܥܐ ܕܢܠܦ ܡܫܚܬܐ ܀
ܐܝܟ ܕܠܦܠܓܘܬܐ ܢܝܚ[2] ܐܝܟ ܡܫܚܬܐ ܒܢܠܗ:
ܘܫܕܪ ܐܝܟ ܠܟܒܟܒ ܡܐܪܥܐ ܒܗܝܢ ܡܦܠܓܐ ܀
ܦ̈ܠܐ ܕܢܘܟܝܐ ܐܪܟܘ ܢܘܟܝܐ ܠܬܠܬܝܗܘܢ:
ܘܟܠ ܚܕ ܟܢܫܗܘܢ ܢܦܩ ܠܦܢܝܬܐ ܕܫܕܪܗ ܪܥܝܐ ܀
ܪܥܝܐ ܚܡܝܐ ܚܦܝܐ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕܬܐܕܘܪܘܣ:
ܘܡܬܪܥܡ ܗܘܐ ܐ̈ܪܙܐ ܚܡ̈ܝܐ ܠܕܡܦܣܘ̈ܣܛܝܐ ܀
ܕܡܦܣܘ̈ܣܛܝܐ ܡܬܚܫܒ ܗܘܘ ܒܢ̈ܝ ܕܡܦܣܘܣܛܝܐ:
ܒܝܘܡ ܗܘ ܫܐܕܐ ܕܗܝܡܢ ܒܫܡܗ ܦܬܪܐ ܚܪܫܐ ܀
ܡܫܡ̈ܗܐ ܡܢ̈ܝܐ[3] ܓܒܪ ܕܟܢܫܘܢ ܕܡܥܒܪ ܪܚܡܐ:
ܘܟܒܪ ܐܝܟ ܕܟܐܢ̈ܐ ܕܚܢ̈ܐ ܠܥܡ ܒܪܘܝܐ ܀
ܒܥܡ ܒܪܘܝܐ ܒܕܝܗ ܒܐܝܢܐ ܠܡܪܥܐ ܕܫܐܕ̈ܐ:
ܘܐܠܦܗ ܕܢܦܪܐ ܫܒܚ̈ܐ ܬܠܬܐ ܚܕܐ ܐܝܬܘܬܐ ܀

[1] B ܘܐܕܢܚ. — [2] B ܢܝܚ. — [3] A ܡܢ̈ܝܐ.

ܣܝܥ̈ܬܐ ܬܠܝܬܝܐ ܠܒܢܝ̈ ܗ̄ܘܬ ܦܠܝܓܐ ܕܐܪܝܘܣܝܘܬܐ:
ܘܫܪܝܐ ܗ̄ܘܬ ܠܗܘܢ ܒܕܘܟܬ ܟܐܦ̈ܐ ܕܗܪ̈ܛܝܩܐ ܀
ܕܚܝܠ ܗ̄ܘܬ ܥܠܘܗܝ ܒܗ ܦܓܐ ܗ̄ܘܬ ܒܦܠܓܘܬܗܘܢ:
ܘܠܐ ܡܬܒܝܢ ܗ̄ܘܘ ܠܡܬܪܨ ܣܒܪ̈ܬܐ[1] ܕܣܘܟܠ ܡܠܘ̈ܗܝ ܀
ܒܣܘܟܠ ܡܠܘ̈ܗܝ ܡܬܬܟܪܝܢ ܗ̄ܘܘ ܣܓܝ̈ܐܐ ܒܦܘܫܩܐ:
ܕܒܢܝܐ ܗ̄ܘ ܗܕܐ ܕܒܗ ܒܪܢܫܐ ܗ̄ܘ ܡܬܝܕܥ ܠܝ ܥܠܘܗܝ ܀
ܬܗܪܐ ܪܒܐ ܡܛܠ ܒܪܢܫܐ ܒܒܢ̈ܝ ܒܝܬܗ:
ܘܫܢܝܘ ܕܝܢ ܥܠܐ ܕܦܬܓܡ̈ܝܗܘܢ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܐܚ̈ܪܢܐ ܀
ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܐܚ̈ܪܢܐ ܫܒܩܘ ܒܬܪܗ ܥܠܐ ܕܢܦܩܘܢ ܥܠܘܗܝ:
ܘܒܥܘ ܘܐܬܘ ܠܡܣܒܪ ܡܐܪܫܐ ܣܘܟܠ ܡܠܘ̈ܗܝ ܀
ܝܒܒܐ ܕܬ̈ܠܐ ܕܘܣܝܬܐ ܟܕ ܕܝܢ ܦܘܡܗ:
ܘܐܝܟ ܕܒܡܥܠܐ ܚܪܦܘ ܠܫܠܐ ܕܗܪ̈ܛܝܩܐ ܀
ܒܕܘܟܬ ܟܠܒܐ ܢܒܚܘ ܐܪ̈ܝܐ ܘܐܪ̈ܢܒܐ:
ܘܐܟܪܘ ܒܟܒܝܗܘܢ ܕܘܟܪ̈ܝܬܐ ܘܦܠܦܘܠܝܐ ܀
ܐܝܟ ܕܠܒܘܪܐ ܒܒܪ[2] ܐܢܘܢ ܠܡܛܘܪܐ ܦܠܓ̈ܝܐ:
ܘܒܪܘܗ ܘܓ̈ܙܘ ܒܗ ܫܘܠܛܐ ܕܒܟܐܒܝܗܘܢ ܀
ܒܪܘܚܐ ܪܘܚܢܐ ܒܪܗ[3] ܡܫܬܥܝܢ ܕܒܢܝ̈ ܛܘܒܢܘ:
ܒܝ ܥܠ ܒܒܪܐ ܕܡܬܪܒܝܢ ܗ̄ܘܐ ܡܪܪܐ ܒܠܒܐ ܀
ܡܪܪܐ ܕܚܝܐ ܡܥܒܕܐ ܠܚܠܐ ܒܝ ܡܪܪܬܐ:
ܘܐܝܟ ܘܐܬܚܠܗܘ ܐܝܟ ܢܠܕܬܐ ܕܢܡܪܢ ܒܐܟܐ ܀
ܝܠܕ ܐܢܬܘܬܐ ܗܢܘ ܐܢܘܢ ܠܦܠܓ̈ܐ ܡܩܠܩܐ:
ܘܢܒܚܘ ܚܝܐ ܕܦܠܓ̈ܘܬܗܘܢ ܘܡܪܘܒܘ ܒܪܦܝܠ ܀
ܐܘ ܒܟܠܐ ܬܒܝܬܗ ܗ̄ܘܬ ܚܝܠܐ ܕܢܒܥܝܗ ܠܦܠܓܐ ܚܪܒܐ:
ܕܢܗܘܐ ܕܝܢ ܥܠܘܗ ܚܢܢܐ ܒܬܒܝܬܐ ܕܝܒܫܘ ܕܗܘܐ ܀
ܐܘ ܒܟܠܐ ܒܝܬ ܗ̄ܘܬ ܡܦܠܓ ܟܠܗ ܕܦܠܓܘܬܗ:

[1] B ܣܒܪ̈ܐ. — [2] B ܘܒܒܪ. — [3] B ܒܪܘܚ.

ܕܡܦܪܣܐ ܗ̄ܘܐ ܐܢܘ ܠܚܫܘܬܐ ܕܟܠ ܡܠܦܢܝ ܀
ܐܘ ܒܒܐ ܕܒܗܪ ܗ̄ܘܐ ܗܘܝܘ ܕܬܘܒܐ ܕܒܗܪ ܕܝܢ ܟܠ[1]:
ܕܠܐ ܥܒܕܗ ܡܕܡ ܕܒܫܝܢܘ ܗ̄ܘܐ ܕܠܐ ܠܒܟ ܠܐ ܘܚܫܘܗ ܀
ܐܘ ܒܒܐ ܒܐܝܕܗ ܗ̄ܘܐ ܠܒܒܟܝܐ ܡܦܬܐ ܐܠܗܝܐ:
ܕܦܝܣ[2] ܡܠܟܐ ܕܒܫܘܬܐ ܘܕܫܠܝܫܘܬܐ ܀
ܐܘ ܒܒܐ ܢܝܪܗ ܗ̄ܘܐ ܘܫܥܐ ܢܦܫܗ ܒܗܝ ܡܕܒܪܢܘܬܗ:
ܕܦܝܣܗ ܠܢܝܪܟܐ[3] ܕܠܐܘܗܝ ܡܦܬܐ ܠܗ ܕܝܢ ܡܠܘܗܝ ܀
ܐܘ ܠܗܘ ܢܦܫܐ ܕܒܗܪܬ ܗܘܢܐ ܘܩܢܝܬ ܚܝܠܐ:
ܕܫܦܝܬ ܘܪܒܬ ܠܐܪܥ ܡܐܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܢܫܐ ܀
ܠܫܡܝܐ ܘܐܢܫܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܐܒܘܬܐ:
ܘܠܐ ܐܬܪܦܘ ܕܝܢ ܬܘܕܝܬܐ ܕܒܗܪ ܟܠ ܢܦܫܝ ܀
ܫܡܐ ܬܪܝܢܐ ܡܟܒ ܒܒܪܬܐ ܠܡܬܒܬܐ:
ܕܢܗܘܘܢ ܫܝܢ ܠܫܡܐ ܬܪܝܢܐ ܒܕܘܒܪܐ ܕܠܗ ܀
ܢܗܪܐ ܘܟܠܝܠܐ ܗܘܘ ܦܬܟܪܢܘܗܝ ܒܗ ܐܪܒܥܐ:
ܘܢܠܦܘ ܐܬܘܬܐ ܠܒܒܟܘܬܗ ܠܒܢܝܢܫܐ ܀
ܟܢܟܐ ܟܠܟܐ ܦܝܬ ܐܬܘܬܐ ܒܗ ܡܡܠܠܘܗܝ:
ܘܫܪܝܬ ܘܥܒܕܬ ܠܦܘܩܕܢܐ ܕܟܠܝܬ ܫܡܝܐ ܀
ܠܗܢܐ ܒܒܪܐ ܒܢܒܪ ܚܝܠܐ ܘܒܗܪ ܗܘܢܐ:
ܡܢܐܘܗܝ ܐܬܘܬܐ ܦܩܝܕ ܢܦܫܐ ܘܡܫܠܡܝܢ ܫܘܬܦܐ ܀
ܒܟܠܬ ܡܘܫܬܐ ܡܒܟܝܢ ܕܢܘܡܐ ܒܪܘܢ ܡܘܫܬܐ:
ܘܡܟܠܐ ܡܪܐܘܗܝ ܦܠܛܝܢ ܢܗܝܪܐ ܘܟܠܗ ܐܘܦܝܐ ܀
ܐܘ ܠܦܘܩܕܢܐ ܒܒܪܐ ܦܘܩܕܢܐ ܦܘܩܕܢܘܗܝ:
ܕܠܢܗܪܐ ܡܪܐܘܗܝ ܫܒܚܐ ܘܫܒܚܐ ܢܗܘܪܐ ܀
ܠܦܢܝܐ ܕܟܠܬܐ ܕܒܫܘܬܐ ܫܦܝܪ ܒܬܠܠܐ:

[1] B ܕܒܗܪ ܟܠ ܕܝܢ. — [2] B ܕܦܝܣܘ. — [3] A ܕܢܝܪܟܐ.

ܘܦܓܪܗ ܠܒܫܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ[1] ܠܡܦܩܬܐ ܀

ܠܡܩ̈ܒܠܬܐ ܢܝܫܗ ܡܩܒܠܢܐ ܡܬܢܒܘ ܩܘܫܬܐ :

ܦܝܢܗ ܘܡܣܒܪܗ ܠܟܝܢܐ ܕ̈ܝܚܝܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܀

ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܕܡܝܐ ܐܚܝܪܘ ܒܐܝ̈ܕܐ :

ܕܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܬܐܘܕܘܪܘܣ ܘܒܬܪ ܢܣܛܘܪܝܣ ܀

ܒܬܠܬܝܗܘܢ ܚܘܝܘ ܚܝܠܗ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ :

ܘܐܠܦܘ ܐܢܘܢ ܠܡܫܡܫܢܐ ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܠܦܘܢ ܠܗܘܢ ܀

ܒܗܢܐ ܒܡܢ̈ܝܢܐ ܡܕܝܢܬ ܐܢܘܢ ܒܡܕ̈ܒܪܐ ܬܠܬܐ :

ܕܢܗܘܘܢ ܦܟܝܗܝܢ ܒܐܪ̈ܥܐ ܕܐܘܫܥܢܐ ܒܦܬܟܪ̈ܝܗܘܢ ܀

ܦܐܦܢܝܘ ܐܘܫܥܐ ܗܘܘ ܡܥܪ̈ܩܐ ܟܠ ܦܪ ܕܗܘܘ :

ܘܗܘܢܐܝܬ ܢܦܠ ܒܩܪܒܬܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܒܠܝ̈ܠܝܐ ܀

ܠܗܿ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܬ ܣܥܪܗ ܣܥܪܗ ܒܣ̈ܦܪܐ :

ܘܬܠܡܝܕܘ ܘܐܠܦܘ ܠܝܠܕ̈ܐ ܘܝܩܪܐ ܘܠܒܢ̈ܝܢܐ ܀

ܟܕ ܡܡܠܠܢ̈ܐ ܠܒܪܢܫܐ ܠܥܡܐ ܕܣܡ ܠܟܠܗܘܢ̈ ܐ :

ܘܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܡܬܚܘܬ ܕܠܐ ܒܣܦܪܐ ܀

ܠܦ̈ܪܣܘܦܐ ܢܦܩܐ ܕܬܐܘܕܘܪܘܣ ܒܥܕܢ ܒܪܢܫܐ :

ܘܢܦܩ ܐܢܘܢ ܠܡܣܪܐ ܡܠܦ̈ܢܐ ܕܗܦܠܘܣܐ ܀

ܠܡܦܣܦܣܛܐ ܢܦܩܐ ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܒܟܠ ܐܬܪܐ :

ܘܐܠܦ ܐܢܘܢ ܠܡܥܢ ܣܦܪ ܒܟܠܐ ܟܠܗܘܢ ܀

ܠܡܦܫܩܢܐ ܢܦܩܐ ܢܣܛܘܪܝܣ ܢܦܫ ܪ̈ܘܚܐ :

ܘܢܦܩ ܐܢܘܢ ܠܡܐܦܪ ܡܐܪ̈ܣܐ ܕܚܕ ܡܕ̈ܡܝܢ ܀

ܒܚܝܠ ܡܠܟܐ ܡܠܝܠܗ ܠܬܡܢܐ ܠܡܦܢܩܗ :

ܘܠܦܬ ܕܪ̈ܫܗ ܚܘܝ ܦܐܪ̈ܐ ܕܡܠܦܘܬܗ ܀

ܘܐܬܚܢܝ ܒܢܝܗܝ ܠܥܪܩܐ ܕܡܠܦ ܩܘܫܬܐ :

ܕܠܐ ܢܚܒܘܫܘܢ ܡܫܒܚܐ ܣܛܢ̈ܝܐ ܕܗܪ̈ܦܘܟܐ ܀

[1] A ܕܬܫ̈ܒܘܚܬܐ.

ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܡܢܟܐܘܗܝ ܘܡܢ ܠܬܚܬ ܡܡܫܬܐ:
ܘܓܒܓܒܘ ܦܘܪ̈ܣܐ ܕܒܕܒܘܬܐ ܠܡܡܟܠ ܟܠܗܘܢ :·
ܦܘܪ̈ܣܐ ܝܬܝܪܐ ܢܒܠܘ ܦܫ̈ܚܐ ܐܦ̈ܩܚܐ:
ܕܐܘܣܪܘܢ ܡܠ̈ܐ ܕܠܐ ܡܬܠܒܟܢ ܒܐܢܫܐ ܕܐܦܪܐ :·
ܐܦܩܬܢܝ ܡܢܗ ܐܦ̈ܩܚܐ ܒܠ ܚܪ̈ܝܪܐ:
ܘܠܐ ܒܠܬܐ ܡܦܪܢܒܗ ܓܠ̈ܠܝܐ ܕ̈ܠܠܬܐ :·
ܗܡ̈ܙܐ ܕܢܡܘܣܐ ܠܟܒܘ ܫܒ̈ܝܪܐ ܒܒܝܬܗ ܕܟܐܢܐ:
ܒܗܘ ܐܘܡܢܐ ܕܒܒܪܬ ܐܢܫܟܠ ܒܒܝܬܗ ܕܢܟܒܬ :·
ܐܬܬܐ ܡܬܠܠܝܗ ܠܢܒܗܬ ܒܟܐܢܐ ܡܛܠ ܒܪܚܗ:
ܘܠܫܪ̈ܪܐ ܢܫ̈ܐ ܕ̈ܕܩܝܗܝ ܡܢ ܒܡܘܬܗ :·
ܢܫ̈ܐ ܢܓܒܪܘ ܒܗ̈ܘܢܐ ܕܐܦܪܐ ܒܒܘܢܐ ܕܐܦܪܐ:
ܘܒܒܗܘ ܐܝܟ ܐܣܟܘܠܣܛܝܩܐ ܕܕܒܠܘܬܐ :·
ܒܗܘܟܐ ܪ̈ܚܝܡܘܗܝ ܠܡܫܬܐ ܕܒܢܐ ܕܠܐ ܡܢܘܪܓܢ:
ܘܒܢܬ ܪ̈ܓܘܢܐ ܠܒܪ̈ܚܢܐ ܠܠܒܗܘܢ ܠܟܐܢܐ :·
ܒܡܦܩܐ ܚܪܫܐ ܕܚܡܘܗ ܠܟܐܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܥܘܠܐ:[1]
ܘܒܪ ܦܠܓ ܚܪܫܐ ܐܪܝܡ ܩܠܗ ܒܠ ܒܟܐܢܘܬܐ :·
ܐܘ ܒܟܐܢܘܬܐ ܒܒܟܐ ܐܫܬܬܩܬ ܡܢ ܬܫܒ̈ܚܬܗ:
ܘܠܐ ܐܒܡܫܬܗ ܠܐܦܪܐ ܒܓܠܝܐ ܐܝܟ ܕܡܢ̈ܚܪܐ :·
ܐܘ ܒܒܟܐ ܪܒ ܗ̄ܘܝܐ ܚܒܠܐ ܕܐ̈ܚܒܘܠܘ ܒܗ̈ܘܢܐ ܒܒܗܘܢܐ:
ܘܠܐ ܐܬܒ ܘܕܝܠܗ ܡܢ ܒܡܘܬܐ ܕܡܒܣܡܝܢ ܗ̄ܘܘ :·
ܘܬ̈ ܒܢܬ ܒܗ̈ܘܢܐ ܢܝܘ ܡܢ ܒܒܕܒ̈ܝ ܡܟܠܒ ܒܗ̈ܘܢܐ:
ܕܕܚܡܝܬ ܒܗܘܢܐ ܡܢ ܒܡܘܬܗ ܒܒܠܐܢܬ :·
ܒܒܠܐܢܬ ܕ̈ܚܡܘܗܝ ܠܒܗܘܢܐ ܡܢ ܒܡܘܬܗ:
ܘܠܐ ܒܟܐܢܬ ܒܢܪܘ ܘܡܫܬܐܘܗܝ ܠܐܒܡܘܪܐ :·

[1] Cod. add. : ܘܒܪ ܦܠܓ ܚܪܫܐ ܕܚܡܘܗ ܠܟܐܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܥܘܠܐ.

ܘܐܝܟ ܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܕܠܘ ܒܐܝܢܐܝܬ ܐܡܪܬ ܗܠܝܢ:
ܫܘܐ ܒܥܠܡܐ ܘܐܝܟܐ ܦܪܫ ܐܝܟܐ ܫܘܒܚܬ ܡܠܟܘ܃
ܡܢܐ[1] ܗܘ ܒܠܠܬܐ ܕܫܒܘܚܬܗ ܕܗܢܐ ܒܒܪܐ:
ܚܠܦ ܘܡܢܝܢ ܠܘ ܙܢܐ ܕܡܫܠܡܘܬܗ ܢܗܝܪܐܝܬ܃
ܘܥܠ ܕܝܢ ܫܒܘܗܝ ܒܦܠܐܝܬ ܒܡܠܐ ܕܒܘܠܐ:
ܘܫܠܡ ܐܝܟܐ ܠܗ ܕܥܦܪ ܢܝܚܬ ܠܐܢܫܐ ܕܐܫܡܥ܃
ܠܡܢܝܢܘܬܗ ܐܡܪܬ ܗܠܝܢ ܘܬܘܒ ܐܡܪ ܐܝܟܐ:
ܕܢܫܘܩ ܠܝ ܙܢܐ ܕܡܫܠܡܘܬܐ ܕܐܬܝܗܒ ܒܗ܃
ܠܝܬ ܒܝܬ ܕܡܥܝܟܐ ܕܢܐܡܪ ܡܠܬܐ ܠܡܫܡܠܐ ܡܠܟܘ:
ܒܕܠܐ ܢܕܥܝܢ ܠܡܦܪܫ ܒܐܘܪܚܐ ܕܦܫܝܩ ܡܠܬܐ[2]܃
ܠܐ ܢܕܥܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܠܡܦܪܫܘ ܦܢܝܬܐ ܕܡܠܬܐ:
ܘܐܝܟ ܢܦܫܬܗܘܢ ܫܡܥܝܢܢ ܕܐܡܪܬ ܕܠܐ ܢܕܥܝܢܬܗܘܢ܃
ܐܝܟܐ ܐܡܪ ܐܝܟܐ ܡܢܐ ܗܘ ܒܠܠܬܗ ܕܗܘܢ ܗܢܘܢ ܫܪܝܪܐ:
ܘܡܢ ܐܝܟܢܐ ܢܒܥ ܡܐܡܠܠܢܘܬܐ ܕܚܠ ܗܘ ܒܒܪܐ܃
ܫܦܝܪܐ ܒܝܫܐ ܕܐܝܟܢܐ ܒܝܫܐ ܡܢܝܢܗܝ ܠܬܪܝܨܐ:
ܡܛܠ ܡܠܬܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ ܕܢܦܩܝܢ ܡܥܦܪ܃
ܪܫܐ ܕܡܥܪܝܢ ܒܪܘܚ ܗܘܐ ܘܢܦܫ ܒܗܢܐ ܡܥܪܒܐ:
ܘܕܡܥܒܕ ܡܠܐ ܕܒܙܪ ܒܐܒܗ ܛܒ ܘܐܬܒܢܝ܃
ܒܪܪܐ ܕܡܠܬܗ ܕܐܝܩܐ ܡܥܦܪ ܒܝܫܐ ܡܕܪܝܐ:
ܘܠܐ ܡܥܦܪܬ ܠܗ ܡܠܬܐ ܕܦܫܝܩܐ ܙܢܐ ܫܠܡܘܬܐ܃
ܠܟܝ ܠܡ ܡܥܢܝܢ ܗܘܐ ܡܫܡܥܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܘܦܬܓܡܐ:
ܘܥܠ ܕܝܢ ܦܪܐ[3] ܕܡܘܬܐ ܕܒܕܒܪܐ ܘܕܚܡܘܪܐ܃
ܠܟܝ ܠܐ ܐܡܪ ܕܡܪܝܡ ܐܡܬܐ ܗܘ[4] ܕܐܠܗܘܬܐ:
ܕܝܠܕܬ ܒܡܪܐ ܒܡܪܢܐܝܬ ܒܕܡܘܬܐ ܒܡܪܐ܃

[1] B ܕܡܢܐ. — [2] B ܡܠܠܗܘܢ. — [3] B ܕܦܪܐ. — [4] B ܕܐܡܬܐ ܗܘ ܕܡܪܝܡ.

ܗܕܐ ܗ̄ܝ ܥܠܬܐ ܕܢܣܡܘܟܝܘܬܗ ܕܐܟܣܢܝܐ:
ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܡܝܬܘ ܠܐܘܪܚܐ ܐܝܟ ܕܠܡܝܬܐ ܀
ܫܦܝܪܐ ܫܓܪܗ̇ ܠܫܘܡܠܝܬܐ ܠܡܫܟܠ ܒܐܢܫܐ:
ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܗ̄ܘ ܡܬܠܝܬܘ ܕܢܦܩ ܡܕܝܢܬ ܡܠܟܐ ܀
ܡܫܠܡܐ ܕܝܢܐ ܒܝܬ ܢܦܫܐ ܒܫܘܠܡܗ:
ܘܐܘܟܝܬ ܐܝܟ ܒܐܝܕܐ ܕܢܦܫܐ ܠܡܫܡܠܝܘ ܡܫܬܐ ܀
ܒܫܡܝܐ ܕܐܬܩܢܐ ܟܝܢ ܘܐܝܬܘ ܚܠ ܡܫܪܪܐ[1]:
ܘܫܪܒܗ[2] ܐܝܟ ܒܫܡܝ ܡܫܝܚܘܗܝ ܒܚܒܪܐ ܘܕܡܝܐ ܀
ܗܢܐ ܒܫܡܝܐ ܕܢܣܒ ܠܒܐܢܐ ܡܢ ܒܣܘܟܬܗ:
ܒܫܘܠܦܬܐ ܕܢܦܫܐ ܕܚܙܪ ܠܢܚܠܐ ܕܒܗܢܐ ܀
ܗܕܐ ܗ̄ܝ ܥܠܬܐ ܕܐܬܚܫܒ ܒܗ̇ ܠܐ ܚܫܐ:
ܘܢܦܩ ܛܒܐ ܕܚܫܒܬܗ ܕܐܠܗܘܬ ܀
ܦܓܪܐ ܢܩܒܠܐ ܛܒܐܘ ܠܗ ܢܩܒܠܐ ܠܕܝܢܐ ܢܦܫܐ:
ܘܝܗܒܗ ܡܢ ܐܝܟ ܕܠܡܬܢܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ ܀
ܗܐ ܫܘܬܗ̇ ܠܥܠܬܐ ܕܕܝܢܗ ܕܒܪܢܫܐ ܛܠܝܘܬܐ:
ܕܠܐ ܒܐܢܫܘܬ ܫܘܒܗ ܐܢܫܐ ܒܥܠܬܐ ܀
ܗܐ ܒܪܢܫܗ ܐܦ ܠܫܘܡܠܝܗ ܕܫܘܡܠܝܬܐ:
ܕܡܢ ܛܠܝܗ ܠܒܢܝܐ ܒܐܢܫܐ ܒܕܠܐ ܒܐܢܫ ܀
ܠܘ ܒܐܢܫܐ ܗ̄ܘܬ ܕܒܢܝܐ ܢܦܩ ܡܢ ܒܣܘܟܬܗ[3]:
ܘܠܐ ܝܕܥ ܗ̄ܘܐ ܕܒܥܠܬܐ ܢܦܩ ܕܙܪܥܗ ܀
ܗܐ ܢܦܩ ܐܢܫܐ ܒܒܝܐ ܬܩܢܬܐ ܡܦܩܘ ܫܡܝܐ:
ܘܫܒܪܘ ܘܐܬܦܩܘ ܕܒܒܝܐ ܒܝܬ ܢܦܫܘܬܐ ܀
ܗܐ ܐܬܬܠܝܬ ܬܫܒܝܬ ܘܐܦܐ ܕܒܐܦܐ:
ܕܠܐ ܒܐܢܫܘܬ ܬܩܢܗ ܒܐܢܫܘܬܐ ܒܒܝܐ ܕܦܩܘܩ ܀

[1] B ܡܫܪܪܐ. — [2] A ܘܫܪܒܗ. — [3] A ܢܦܩܘ ܡܢ ܒܐܢܫܘܬܗ.

ܐܦܢ ܐܢܬ ܕܐܡܪܬ ܕܠܐ ܒܐܢܫܘܬ ܐܬܒܛܢܬܗ ܠܡܪܝܐ :
ܢܐܡܪ ܠܝ ܗܘ ܕܒܟܢ ܐܣܬܟܠܬ ܡܢ ܦܠܛܬܐ ⁘
ܟܝܘ ܕܐܡܪܬ ܕܠܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫܘܬܗ ܕܗܕܡ ܐܬܚܙܬ :
ܢܫܘܐ ܒܚܝܠܐ ܟܠ ܟܡ ܕܐܢܬ ܠܗ ܡܠܬܐ ܚܠܬܐ ⁘
ܠܝܬ ܠܝ ܚܒܪܐ ܕܢܬܟܦܝ ܡ̈ܠܐ ܠܡܣܒܠ ܡܠܟ :
ܘܠܐ ܕܬܘܢܐ ܕܒܐܝܢ ܗ̄ܘܐ ܕܒܢܐ ܕܢܣܒܗ ܠܒܐܢܫܐ ⁘
ܘܢܗܘܐ ܕܐܡܪܬ ܕܗܘܐ ܒܡ̈ܠܐ ܗܘܘ ܕܓܠܝܘܗܝ ܠܓܢܣܐ :
ܠܥܠܐ ܕܡܣܒܝܢ ܠܒܢܝܐ ܢܝܒܘ ܐܝܟ ܫ̈ܒܝܐ ⁘
ܕܗܐ[1] ܕܥܘܕܪܘܗܝ ܘܬܐܕܪܘܗܝ ܒܐܝܢܐ ܐܝܟܢ :
ܘܠܝܬ ܐܢܫ[2] ܕܐܡܪ ܕܢܝܒܕ ܐܝܟܢ ܕܒܢܐ ܕܐ̄ܢܫܐ ⁘
ܠܒܢܝܐ ܡܛܝܒܝܢ ܫܬܠܬ ܠܒܢܐ ܠܬܘܬܒܬܐ :
ܘܟܠ ܟܡ ܒܪܘܫܢ[3] ܡܢ ܢܒ̈ܝܬܐ ܕܬܘܪܓܡܘܗܝ ⁘
ܗܐ ܠܐ ܝܒܒܝܬ ܒܒܝܬܐ ܕܡ̈ܠܐ ܟܠ ܡܠܝܗܘܢ :
ܒܪܟܐ ܕܢܒܕ ܢܡܘܣܐ ܒܫܡܐ ܒܐܢܫܐ ܒܢ̈ܫܐ ⁘
ܗܐ ܒܡ̈ܟܬܒܢ ܠܐ ܗܘܐ ܒܢܝܩܝܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ :
ܘܠܐ ܦܘܩܕܢܐ ܕܓܝܪ ܒܡ̈ܠܐ ܠܗܝ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ⁘
ܬܠܬܐ ܒܢܝܩܝܐ ܗܘܘ ܒܗ̇ ܒܐܪܒܐ ܕܦܘܪ̈ܘܣܝܐ :
ܘܒܠܝܢ ܡܢܗ ܢܒܝ ܘܢܗ ܦܓܠܝܐ ܒܠܬܗ ⁘
ܟܕ ܐܬܒܥܝ ܒܡܕܢܚ ܡܠܟܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ :
ܡܛܠ ܦܘܫܩܐ ܕܢܒܕ ܡܢ ܫܠܘ ܒܦܘܡ ܐܪܝܘܣ ⁘
ܗܘ ܬܘܒ ܕܬܪܝܢ ܗܘܐ ܒܡ̈ܟܬܒܗ ܕܬܐܕܘܣܝܘܣ :
ܒܥܠܬ ܓܒܪܐ ܡܥܒܪܐ ܕܐܘܠܝ ܒܡܩܕܘܢܣ ⁘
ܬܠܝܬܝܐ ܗܘܐ ܒܪܫܘܬܐ ܕܬܪܝܢ ܡܠ̈ܟܐ :
ܘܒܬܠܬܗ ܐܬܬܢܝܬ ܫܡܥܘܢܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ⁘
ܗܐ ܣܘܢܗܕܘܣ ܬܠܬܐ ܕܗܘܘ ܒܡ̈ܠܟܐ ܬܠܬܐ :

[1] A ܗܐ. — [2] A *deest* ܐܢܫ. — [3] B ܕܒܪܘܫܢ.

ܘܠܐ ܒܣܪ ܕܒܣܡܘܢ ܠܐ ܗܘܐ ܐ̈ܢܫܐ ܬܠܬܐ ܕܐܩܢܘܡܬ ܀
ܒܗܘ ܡܕܡܝܐ ܠܐ ܢܠܒܫ ܗ̄ܘܐ ܕܒܝܬ ܕܩܢܘܡܘܗܝ:
ܘܡܢܗ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܟܣܢܝ ܕܐܢܫܐ ܣܡ ܠܐ ܢܠܒܫ̈ܐ ܀
ܒܗܘ ܬܘܒ ܕܬܪܝܢ ܠܐ ܦܠܓܗ ܗ̄ܘܐ ܠܪܝܫܘܬܐ:
ܡܕܡ ܟܠܝܐ ܗ̄ܘ ܕܠܐ ܒܪܐ ܐܝܟ ܒܡܫܝܚܐ ܠܒܪܢܫܐ ܀
ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܒܣܝܡ ܗ̄ܘܐ ܡܢ ܒܗܬ ܢܫ̈ܐ:
ܘܡܢܗ ܕܫܝܢܐ ܕܠܫܢ̈ܐ ܢܦܠܓ ܡܠܟ ܀
ܗܐ ܐܬܦܠܓܬ ܚܠܬܐ ܕܐܬܒܕ ܕܝܢ ܙܘܩܝܬܐ:
ܢܩܝܐ ܒܟܡܠ ܕܡܬܠ ܡܢܐ ܡܦܪܫܝܢ ܒܐܢ̈ܫܐ ܀
ܡܢܐ ܒܬܘܟ ܐ̄ܢܫܐ ܡܩܠܐ ܠܡܩܒܠ ܒܐܢ̈ܫܐ:
ܘܩܒܝܡ ܒܗܢܐ ܡܢ̈ܝܢ ܢܦܫܐ ܣܡ ܡܥܒܪ̈ܐ ܀
ܠܡܢܐ ܟܪܝܢ ܕܠܐ ܡܥܢܢܝܢ ܡܦܪ̈ܫܐ ܕܐܟܒܬܒܗ:
ܕܗܐ ܠܐ ܢܦܪ ܕܢܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܡܠܘ̈ܗܝ ܀
ܠܡܢܐ ܡܬܢܩܦܝܢ ܒܠܝܠܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܩܢܘܡܘܗܝ:
ܕܗܐ ܠܗ ܒܫܝܐ ܕܡܬܦܠܓ ܐܝܟ ܒܡܟܝܢ ܕܡܫܝܚ ܀
ܘܐܢܝܢ ܕܩܝܡ ܠܗܘ ܡܩܢܘܡܘܗܝ ܬܒܠܬܐ[1]:
ܡܢ ܡܪܝܐ ܗܘܐ ܠܐܢܫܐ ܕܡܬܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܀
ܘܐܝܟ ܬܘܒ ܬܒܝܢ ܡܫܪܝܢ ܕܫܦܝܪ ܕܒܗܘ ܢܦܫܐ:
ܗܐ ܐܦܠܐ ܗܘ ܡܫܒܚܝܢ ܠܥܡܪܐ ܕܒܪ ܕܢܝܫ ܀
ܠܐ ܡܥܒܕ ܗ̄ܘܐ ܠܘܬ ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܣܒܘܗܝ ܡܠܟ:
ܒܗܘ ܕܚܝܐ ܗ̄ܘܐ ܒܚܠܐ ܢܦܠܓܐ ܒܝܕ ܒ̈ܢܘܗܝ ܀
ܡܢܗ ܡܢ ܡܬܒܬܒܟ[2] ܡܥܒܕ ܐܝܟ ܗܕܐ ܕܡܒܕܪܘ ܒܗ̈ܘܐ:
ܕܦܫܩܘ ܕܝܢܐ ܒܗ ܠܐ ܡܥܒܕ ܡܬܬܕܝܢܝܐ ܀
ܢܦܩܕ ܒܐܦ̈ܩܐ ܡܒܕܪܘ ܒ̈ܢܝܐ ܒܗܘܢܐ ܕܝܢܐ:
ܘܡܢ ܦܪܘܦܐ ܒܗܝܬܘ ܕܢܣܒܘܢ ܡܥܪ̈ܪܐ ܚܠܝܐ ܀

[1] B ܬܒܠܬܐ. — [2] B ܡܢܗ ܡܬܒܬܒܟ.

ܡܢ ܡܪܢܐ ܒܝܘܬܗ ܣܚܕܫܒܐ ܩܢܝܢ ܗܘܢܐ :
ܘܡܝܬܝܬܐ ܕܢܫܐ ܦܓܪ ܐܝܟ ܠܡܐܡܪ ܩܘܫܬܐ ܀
ܘܗܘܐ ܡܦܩܝܢ ܗܘܘ ܒܢܫܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܐ :
ܘܠܐ ܫܠܡܝܢ ܗܘܘ ܠܝܪܬܐ ܕܚܬܝܬ ܫܪܝܪܐܝܬ ܀
ܫܪܝܪܐܝܬ ܐܫܠܡ ܝܪܬܐ[1] ܠܒܢܝ̈ܗ ܩܘܫܬܐ :
ܘܠܐ ܒܗܢܐ ܗܘܬ ܝܪܬܘܬܗ ܡܢ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܀
ܗܐ ܐܦ ܗܢܘܢ ܐܫܪܝܗ ܐܝܟ ܠܝܪ̈ܬܐ ܕܒܝܬܗ :
ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܝܪ̈ܬܘܗܝ ܐܠܐ ܐܦ ܠܗ ܒܝܪ̈ܬܐ[2]
ܢܒܥܘܗܝ ܀
ܗܐ ܗܟܢܐ ܚܬܝܒ ܒܟܬܒܐ ܕܗܝܡܢܘܬܗܘܢ :
ܕܡܫܝܚ ܗܘ ܠܗ ܟܠ ܕܝܢ[3] ܕܐܡܪ ܡܫܒܚܐ ܕܡܘܠܕܐ ܀
ܘܗܘܐ ܡܪܢܐ ܗܘܝ ܠܗ ܝܪܬܐ ܠܡܩܒܠ ܗܕܐ :
ܕܠܐ ܐܢܫ ܡܫܬܠܛ ܕܢܐܡܪ ܦܓܪܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܀
ܡܢܐ ܗܟܝܠ ܢܚܙܐ ܐܢܫܐ ܕܫܡܥ ܗܠܝܢ :
ܕܡܫܝܚ ܐܢܫܐ ܕܡܢܕܐ ܫܩܠ ܘܕܠܐ ܡܢܕܐ ܀
ܗܐ ܡܢܐ ܡܢܝܢ ܢܦܩ ܒܐܦ̈ܐ ܒܡܩܛܠܬܐ :
ܕܢܗܘܐ ܒܐܠܗܘܬܗ ܘܡܦܩܘ ܘܢܝܒܘ ܒܦܓܪܐ ܀
ܦܐܝܢ ܗܘܐ ܕܢܐ ܕܢܫܝ ܝܪ̈ܬܘܗܝ ܕܐܠܗܘܬܐ :
ܘܠܐ ܒܐܢܫܐ ܗܘܬ ܕܢܣܒ ܒܒܪܐ ܕܦܓܪ ܐܝܟ ܀
ܡܐܪܬܐ ܗܘܐ ܒܒܪ ܗܘܐ ܚܡܝܫܐ ܠܡܩܒܠ ܝܪ̈ܬܘܗܝ :
ܘܢܝܬܝܗܘܢ ܐܚܝܕ ܠܦܪܐ ܝܪ̈ܬܐ ܘܦܪܢ ܝܪ̈ܬܐ ܀
ܝܪܬܐ ܒܝܪܬܐ ܢܬܠ ܗܘ ܒܫܠܐ ܬܚܬܝܬܐ[4] :
ܘܐܪܡܝܗ ܩܪܝܬܐ ܒܗ ܢܩܒܠܘܢ ܠܠܐ ܢܩܒܠ ܀
ܠܐ ܐܢܫ ܡܟܝܠ ܕܢܦܪܘܫ ܝܪܬܐ ܡܢ ܕܠܡܩܒܠܗ :

[1] B ܝܪܬܐ. [2] A ܒܝܪ̈ܬܗ. — [3] B *deest* ܕܝܢ. — [4] B ܬܚܬܝܬܐ.

ܒܗܿ ܕܢܣܒܘܢ ܬܪܝܗܘܢ ܢܘܗܪܐ ܠܒܫܬ ܗܝ ܢܘܗܪܐ ܀
ܗܘ̣ ܒܡܠܟܠܐ ܕܠܝܬ ܠܡܠܟܐ ܒܡܠܟܘܬܗ :
ܘܗܐ ܦܠܝܓ ܟܠ ܐܢܫ ܘܠܝܬ ܫܘܝܘܬܐ ܒܝܬ ܚܕ ܠܐܚܪܢ
ܠܝܬ ܫܘܝܘܬܐ ܘܠܐ ܟܠ ܟܠܗ ܒܝܬ ܐܒ̈ܗܬܐ :
ܘܐܬܬܪܐܣܬ ܒܥܕܬܐ ܕܥܠܡܐ ܡܫܝܚܐ ܠܥܡܗ ܀
ܒܡܫܝܚ̈ܐ ܡܠܝܢ ܦܘܠܓܐ ܕܠܐ ܡܫܚܐ :
ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܕܒ ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܚܘܒܪ ܒܐܘܪܚܐ ܕܫܘܫܛܐ ܀
ܐܘܪܚܐ ܕܫܘܫܛܐ ܢܝܚܬ ܕܒܛܠܠܐ ܡܢ ܡܪܕܘܬܐ :
ܘܬܬܚܪܪ ܡܛܠ ܕܒܟܐ ܡܒܪܢܬ ܒܫܡܗ ܐܢܫܐ ܀
ܒܫܡܗ ܐܢܫܐ ܢܝܚܬ ܕܫܘܫܛܗ[1] ܠܡܘܬܪܐ ܕܐܢܫܐ :
ܘܐܬܚܪܬ ܐܢܫܐ ܠܘ ܕܠܗ ܒܐܝܬܘܬ ܢܝܚܬ ܘܫܠܝܬ[2] ܀
ܐܢܫܐ ܠܘ ܕܝܠܗ ܒܐܝܠܝܢ ܕܒܪܝܐ ܡܠܠܐ ܕܝܕܗܘܢ :
ܕܟܠ ܡܢ ܕܫܘܚܠܦ ܡܢ ܬܐܒܬܐ ܕܒܗ ܡ̈ܠܐ ܀
ܡܛܠ ܦܫܩ ܠܗ ܠܡܐܢ ܡܠܬܐ ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܒܡܠܐ :
ܘܫܠܝܚܐ ܠܗ[3] ܠܡܫܬܘܬܘ ܗܘ ܒܚܢ̈ܬܐ ܀
ܗܘ ܒܚܢ̈ܬܐ ܢܣܒܬ ܕܡܬܩܢܝܢ ܒܝܬ ܐܒ̈ܗܬܐ :
ܘܡܠܟܘ ܪܚܡܘ ܕܐܝܟܢ ܕܢܐ ܒܡ̈ܠܐ ܕܐܝܟܢ ܀
ܕܢܐ ܕܡ̈ܠܐ ܐܝܬ ܠܘ ܕܐܝܟܢ ܚܢܢ ܡܠ̈ܠܐ :
ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܫܠܝܚ ܡܢ ܡ̈ܠܐ ܕܐܝܟ ܡ̈ܠܐ ܀
ܡܡܠܠܐ ܕܠܐ ܒܐܝܟ ܫܘܚܠܦ ܕܡܠܠܘ ܐܢܫܐ ܡܡ̈ܠܐ :
ܘܚܝܒܬ ܡ̈ܠܐ ܠܡܡܠܠ ܡ̈ܠܐ ܕܠܐ ܫܘܢ̈ܝܐ ܀
ܐܢܫܐ ܒܐܢ̈ܫܐ ܢܣܒܬ ܕܛܠܝܡܝܢ ܡܢ ܡܕܡܥܛܐ :
ܘܠܐ ܒܡܫܡܥܬ ܠܘ ܕܐܫܬܡܥ ܒܪܢܫܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܀
ܒܡܦܩ̈ܐ ܕܦܬܓܡ ܡܪܢܐ ܘܐܬܬܗ ܚܝܒܬ ܕܒܢܝܐ ܒܚܝܪܝܢ :

[1] B ܕܫܘܫܛܗ. — [2] B ܘܫܠܝܬ. — [3] B ܘܫܠܝܚܐ.

ܘܬܦܪܘܬ ܥܡܗ ܕܒܒܠ ܛܠܝܢ ܕܝܢ ܡܕܢܚܝܐ ܀
ܠܛܠܡܝܕܝܗܘܢ ܒܢܘܬ ܕܐܦܛܪܝܢ ܒܡܠܐ ܕܫܠܗ ܀
ܕܟܠ ܚܕ ܛܠܝܢ ܠܕܠܐ ܟܝܢܝܢ ܕܝܢ ܕܐܝܟܘܬܐ ܀
ܠܚܕ ܛܠܡܝܕܐ ܛܠܒܬܗܘܢ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫ ܢܦܫܐ ܀
ܘܐܣܠܝܬܘܣܗ ܠܣܪܒܐ ܛܒܐ ܕܒܣܦܪܝܗܘܢ ܀
ܐܝܟ ܒܒܠܐ ܕܐܒܝܠܗ ܒܫܢܐ ܒܗ ܠܐ ܐܒܝܠܗ ܀
ܕܗܘܐ ܡܬܬܪܕܦܝܢ ܕܝܢ ܡܠܫܢܝܗܘܢ[1] ܐܝܟ ܒܒܠܐ ܀
ܐܝܟܢܘ ܕܒܒܠܐ ܗܘ ܕܐܬܝܬ ܢܬܦܠܓܐ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܀
ܗܐ ܟܠ ܒܐܬܝܢ ܒܗܘܢܐ ܣܪܒܐ ܡܥܠܝܬܗ ܢܒܝܝܗܘܢ ܀
ܦܐܢ ܠܒܘܢܐ ܗܘ ܕܐܡܒܪ ܡܫܡܬܐ ܕܠܐ ܬܫܦܬܐ ܀
ܗܐ ܒܪܘܚܐ ܡܠܝܟܐ ܕܪܫܘܡ[2] ܠܗܕܐ ܐܘܪܚܐ ܀
ܗܐ ܗܘ ܪܫܐ ܕܬܪܒܨܬܐ ܦܬܐ ܠܝܗܘܕܝܐ[3] ܀
ܕܒܒܪܐ ܗܘ ܢܫܡܥ ܐܦ ܒܪܘܚܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܀
ܗܐ ܐܦ ܦܠܘܣ ܒܣܦܪ ܒܥܠܝܢܐ ܠܗܕܐ ܫܠܝܡ ܀
ܡܟܝܢܐ ܠܗ ܚܕ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܝܬܐ ܘܕܠܡ ܀
ܠܟܦܐ ܘܡܛܠ ܕܠܐ ܬܫܦܬܐ ܒܬܟܗܘܢ ܠܒܪܟܗ ܀
ܘܡܕܪܘ ܐܝܟ ܠܡܒܠܒܠܝܗܘܢ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ ܀
ܐܦ ܒܪ ܕܒܒܐ ܒܡܠܐ ܒܠܝܐ ܒܠܐ[4] ܠܐܚܘܬܗ ܀
ܕܒܐ ܕܡܬܝܪܐ ܡܡܝܩ ܠܗ ܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ ܀
ܠܗܘܢ ܠܒܪܘܝܐ ܝܗܒ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܚܝܠ ܀
ܕܗܘܐ ܒܣܦܪܝܗܘܢ ܒܛܒܗ ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܠܬܐ ܘܦܠܓܐ ܀
ܐܦ ܗܘ ܡܢ ܬܘܢ ܬܫܝܬ ܡܪܫܬܐ ܦܠܓܐ ܕܫܡܗܐ ܀
ܕܝܗ ܒܦܠܓܗ ܕܘܟܝܬ ܠܟܐ ܘܪܘܟܒܐ ܕܟܠܗ ܀
ܗܘ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܪܫܘܡ ܠܐܘܪܚܐ ܕܗܝ ܦܘܪܫܐ ܀

[1] B ܟܠܝܫܢܗܘܢ. — [2] B ܕܕܪܫܘܡ. — [3] A ܠܝܗܘܕܝܐ. — [4] B ܒܠܗ.

ܦܓܠܗ ܘܦܓܪܗ ܒܢܝ ܐܠܗܘܬܐ ܘܒܢܝ ܐܢܫܐ ܀

ܚܝܠܐ ܦܪܫܗ ܕܠܐ ܢܫܬܠܛ ܡܘܬܐ ܕܒܗܘܢ :

ܘܦܪܫܗ ܐܝܟ ܠܡܚܝܢܘܬܐ ܕܚܝܐ ܦܪܘܩܐ ܀

ܚܝܐ ܦܪܘܩܐ ܡܪܗ ܕܚܝܘܬܐ ܠܟܠܬܐ ܘܦܓܪܐ :

ܘܠܗܘܢ ܚܝܐ ܚܒܝܢ ܕܟܠܒܝܐ ܕܐܣܠܝܬ ܡܡܫܬܐ ܀

ܠܒܫܐ ܕܚܒܪܘܗܝ ܒܢܝܐ ܕܡܘܕܘܗܝ ܘܬܐܘܕܘܗܝ :

ܘܒܢܐ ܗ̄ܘ ܗܕܐ ܕܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܫܓܠܝܢ ܡܫܟܠܐ ܀

ܐܝܬ ܢܚܒܢܐ ܐܢܫܝܐ ܕܗܪ ܒܗ ܒܗܘܢܐ ܫܪܟܐ :

ܘܠܐ ܐܢܫ ܫܒܩ ܠܡܬܪܚܡܘܢ ܐܠܐ ܠܦܢܘܢ ܀

ܡܬܦܠܣܐ ܗ̄ܘ ܟܠܗܘܢ ܡܢܐܘܗܝ ܠܗܘܢ ܒܚܝܐ :

ܘܠܐ ܪܓܗ ܦܓܠܗ ܚܕܐ[1] ܬܘܕܝܬܐ ܕܟܠܬܐ ܘܦܓܪܐ ܀

ܠܗܘܢ ܠܦܠܓܐ ܫܠܡܝܢ ܕܡܢ ܐܦ ܗܝܡܢܘܬܐ :

ܘܐܝܟ ܢܚܫܘܢ ܢܪܕܘܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܠܐ ܫܘܪܐ ܀

ܡܒܪܢܫܝܬܐ ܝܠܕܬܐ ܢܫܒܚ (sic) ܠܦܪܘܩܘܬܐ :

ܘܐܝܟ ܗܠܟܐ ܦܝܫ (sic) ܐܝܬ ܠܐܠܗܘܬܐ ܀

ܒܪܒܘܬܐ ܦܠܓܗ ܟܠ ܟܠܗ ܕܟܠܬܐ ܘܦܓܪܐ :

ܘܦܓܥܗ ܒܪܝܐ ܕܡܟܝܢܬܐ ܕܠܐ ܡܬܟܠܠ ܀

ܒܚܝܕܝܐ ܚܠܦ ܟܠ ܒܪܢܫ ܕܐܝܬ ܠܐܠܗܘܬܐ :

ܘܦܪܩܗ ܠܥܒܕܐ ܕܒܪܘܢܬܐ ܚܠܦ ܟܠ ܒܠܐܬܐ ܀

ܐܟܝܠܢܐ ܚܕ ܦܪܘܩܐ ܡܢܗ ܠܬܠܬܐ :

ܘܕܘܒܪܗ ܠܦܠܓܐ ܕܐܒܗܘܬܐ[2] ܘܕܠܝܕܘܬܐ ܀

ܦܠܓܝܢܐ ܬܘܒ ܫܪܝܪܐ ܢܒܥܘܗܝ ܠܒܪܐ :

ܘܡܢ ܒܪܬ ܐܢܫܐ ܚܒܪܘ ܫܪܝܪܐ ܠܐܠܗܘܬܗ ܀

ܒܩܢܘܡܐ ܚܒܪܘ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܐܦ ܕܡܢ ܗܠܝܢ :

ܘܐܟܝܠ ܐܠܗܐ ܕܢܘܟܪܝ ܒܫܡܗ ܠܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܀

[1] A ܚܕ. — [2] B ܕܐܠܗܘܬܐ.

ܘܒܢܝܢܐ ܐܦܠܐ ܒܒܠܬܐ ܡܪܟܒ ܠܦܢܝܐ :
ܒܗ̇ܝ ܕܐܪܒܥܬܗܘܢ ܠܝܬ ܐܝܬܘܬܐ ܕܢ ܡܦܪ̈ܫܘܬܗܘܢ :·
ܕܒܗ̇ ܒܪ ܕܝܢ ܢܒܥܘ ܟܠ ܡܕܡ ܐܝܟ ܠܐ ܡܕܡ :
ܘܡܬܒܪܘ ܘܒܢܘ ܒܢܝ̈ܢ ܐܦܐ ܕܠܐ ܡܬܦܢܝܢ :·
ܩܠܝܦܘܣ[1] ܒܒܝܬ ܒܘܪܟܗ ܠܟܠ ܒܘܪܟܝܢ :
ܘܐܪܒܥ ܘܐܡܪ ܕܠܘ ܦܠܓܐ ܗ̄ܘܐ ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ :·
ܡܬܠܒܫܘ ܦܠܓ ܐܢܫܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ :
ܘܦܠܓܐ ܡܗܘܝܐ ܘܢܒܥܠ ܦܠܓܘܬܐ ܕܐܝܬ ܒܐܝܬܘܬܐ :·
ܕܒܗ̇ ܐܪܝܘܣ ܦܪܫܗܘܢ ܠܒܪܐ ܕܡ ܐܠܗܘܬܗ :
ܘܚܫܒܘܗܝ ܒܒܪܝܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܐܝܟ ܟܠ ܒܪ̈ܝܢ :·
ܐܘܢܘܡܝܐ ܒܡܪܟܐ ܒܠܚܘܕ ܡܠܐܟܘܗܝ ܘܢܠܕܐ :
ܘܦܠܓܘܗܝ ܠܡܪܟܐ ܕܐܒܗܘܬܐ ܘܕܝܠܕܘܬܐ :·
ܕܦܠ̈ܓܝܬܐ ܦܠܓܗܬ ܐܢܫܐ ܚܒܪܘܗܝ ܠܒܪܐ :
ܘܠܐ ܐܦܝܣܘ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܒܒܪܝܐ ܐܦܠܐ ܒܦܪܫܗ :·
ܚܝܪܘܢܝܘ ܠܢܦܫܗ ܠܡܘܪܟܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ :
ܘܒܪܘ ܘܡܬܚܘܗܝ ܠܗܘܠ ܕܡ ܡܘܪܟܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ :·
ܕܒܗ̇ ܡܬܚܠܡܘ ܦܠܓܘܗܝ ܠܦܠܓܐ ܕܡܬܠ ܒܢܝ :
ܒܗ̇ ܕܐܬܚܙܝ ܗ̄ܘܐ ܕܠܘ ܒܪܢܫܐ ܝܚܝܕ ܘܐܬܬܢܝܚ :·
ܗܐ ܬܘܕܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܦܫܝܛܐ ܘܡܫܬܘܕܥܐ :
ܒܗ̇ ܗܕܡܘ̈ܢܐ ܒܒܟܐ ܒܘܪܟܝ ܒܠܝܢ ܡܫܬܚܠܦܝܢ :·
ܢܦܩܘ ܬܘܕܝܬ ܒܒܟܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ ܠܡܫܬܡܠܝܘܬܐ :
ܘܒܒܟܐ ܒܦܪܝܫ ܠܟܪ̈ܣܘܢ ܠܬܫܒܘܚܬܐ[2] :·
ܦܪܘܫܘ ܒܐܝܬܘܬ ܐܝܟ ܦܪܘܫܐ ܕܡܬܚܙܐ ܒܠܬܐ :
ܒܒܟܐ ܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬ ܒܝܬ ܒܐܝ̈ܢܐ ܘܠܗ̈ܠܝܢ :·
ܒܐܝܟ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܠܝܢ :

[1] ܩܠܝܦܘܣ ۱ [2] ܠܬܫܒܘܚܬܐ ۱

ܘܫܪܐ ܗܘܐ ܫܪܪܐ ܕܐܒܘܗܝ ܒܐܝܕܝ ܐܢܫܐ ܀
ܒܛܠܠܬܗܘܢ ܐܝܬܝܗ ܒܥܘܡܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ:
ܕܐܦ ܠܐ ܠܐܢܫܐ ܒܒܐ ܪܫܝܡ ܕܝܢ ܒܐܘܪܚܬܐ ܀
ܠܛܠܠܬܗܘܢ ܒܢܝܬ ܕܢܦܫܐ ܡܢܗ ܦܘܪܫܢܐ:
ܕܐܘܕܥ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܒܐܝܕܝܬ ܛܒܥܗ ܠܬܘܪܓܡܐ ܀
ܗܝܡܢܘܬܐ ܓܒܗ ܐܢܘܢ ܠܒܢܝ ܡܫܝܚܘܬܐ:
ܘܒܛܠܠ ܗܕܐ ܐܝܬܝܗ ܡܛܪܬܐ ܕܛܠܠܝܬܗܘܢ ܀
ܫܪܪܐ ܕܒܗܘܢ ܦܫܝܛ ܠܟܠܗ ܒܗ ܐܢܫܐ:
ܕܐܦ ܠܐ ܠܐܢܫܐ ܕܒܒܐ ܢܗܘܐ ܫܪܪܐ ܠܐܢܦܐ ܀
ܫܪܪܐ ܕܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܒܐܪܒܥ ܡܫܡܠܝܢܐ:
ܘܡܠܟܐ ܢܩܒܘܗܝ ܐܝܟ ܛܒܥܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܡܪܝܐ ܪܒܐ ܓܒܗ ܫܪܪܐ ܒܗ ܡ̈ܠܟܐ:
ܘܫܒܗ ܡ̈ܠܟܐ ܘܢܩܝܦ ܡܫܬܐ ܕܫܪܪܐ ܀
ܫܒܝܐ ܬܫܒܚܝ ܘܬܪܝܡ ܩܠܝܠ ܒܢܝܐ ܬܐܕܪܘܗܝ:
ܘܠܐ ܫܠܛ ܘܫܝܛܡ ܒܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܒܗ ܛܒܐ ܀
ܗܘܐ ܕܪܘܚܐ ܠܒܝܬ ܗܘܐ ܒܐܝܕܐ ܒܒܠܝܗܘܢ ܝܬܝܗܝ:
ܘܒܬܒܬܫ ܗܘܐ ܒܗ ܡܫܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܒܡܫܦܐ ܕܒܠܒܗܘܢ ܢܩܒ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܒܢܝ ܛܘܒܝ:
ܘܒܦܪܣܐ ܗܘܐ ܗܘ ܢܚܬܐ ܕܫܘܠܛܢܗܘܢ ܀
ܐܘܒܠܐܝܬ ܒܬܒܬܫ ܗܘܐ ܒܗ ܗܝܡܢܐ:
ܘܫܠܝܛܐܝܬ ܫܪܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܛܘܒܝ ܒܦܠܐ ܀
ܐܬܠܛܠܐܝܬ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗ ܠܓܪܐ ܒܒܗܘܢ:
ܘܐܝܟ ܕܒܪܝܟܐ ܒܢܝܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܫܒܚܬܗܘܢ ܀
ܐܝܟ ܓܪ̈ܐ ܒܬܕܪܟܐ ܗܘܐ ܒܦܦܬܐ:
ܘܢܦܠ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܦܐ ܒܐܪܒܐ ܠܒܝ ܚܝܐ ܀ .
ܐܝܟ ܕܐܛܪܘܢ ܢܫܒܚܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܗܘ ܬܫܒܘܚܬܐ:

ܘܠܐ ܦܫܝܩ ܩܘܡܐ ܡܢ ܕܡܘܬܐ ܒܚܠܡܗܘܢ ܫܘܦܪܗ ܀
ܡܢ ܛܠܝܘܬܗ[1] ܫܪܝ ܒܡܘܪܒܐ ܕܐܬܠܝܛܘܬܐ:
ܘܠܐ ܢܒܪ ܘܫܠܡ ܒܥܕܢܐ ܕܫܠܝܡ ܒܡܬܐ ܠܪܗܛܗ ܀
ܐܝܟ ܚܕ ܢܘܒܐ ܢܫܒܗ ܠܪܗܛܐ ܕܫܢܝ ܚܝܘܗܝ:
ܘܠܐ ܦܪܫ ܩܘܡܐ ܠܗ ܢܘܡ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܡܢ ܛܠܝܘܬܐ ܀
ܒܡܐܪܥܐ ܫܦܝܪܐ ܫܠܡܘ ܢܘܟܪܝܘܬܗ ܕܦܠܚܐ ܚܒܝܒܐ:
ܘܫܠܝܚܐܝܬ ܫܪܝ ܘܫܠܡ ܒܦܠܚܘܬ ܡܪܗ ܀
ܚܘܒܐ ܕܡܪܗ ܓܪܓܗ ܠܛܪܝܢܐ ܠܡܬܬܡܫܘ:
ܘܠܐ ܢܛܪ ܘܕܒܩ ܒܥܕܢܐ ܕܢܒܝܬ ܠܘܬ ܙܒܢܬܐ ܀
ܠܗܝ ܙܒܢܬܐ ܕܒܠܝܬ ܦܠܚܘ ܒܬܠܡܝܕܘ ܩܘܡܐ:
ܕܪܗܛ ܐܝܟ ܠܡ ܠܡܫܒܠ ܚܠܐ ܕܙܒܢܬ ܪܘܒܐ ܀
ܐܘ ܙܒܢܐ ܕܫܢܝܐ ܠܝܒܫܐ ܕܪܗܛ ܥܒܝܪ:
ܘܐܟ ܚܘܒܝܗ ܕܫܠܡܬ ܦܪܕܐ ܘܡܠܝ ܢܦܫܐ ܀
ܐܘ ܒܥܪܐ ܒܝܬܐ ܐܬܟܬܪ ܠܡܝܬ ܚܝܐ:
ܘܠܐ ܢܩܒ ܐܬܪܐ ܠܡܠܐܟܐ ܕܝܒܫ ܡܢ ܡܝܘܗܝ ܀
ܐܘ ܠܫܡܫܐ ܒܝܬܐ ܐܬܢܒܝܡ ܠܡܫܚܐ ܕܒܡܝܢ:
ܘܠܐ ܐܬܒܣܝܡ ܚܕܐ ܕܫܘܬܪܐ ܡܢ ܪܚܡܗ ܀
ܐܘ ܬܓܪܐ ܒܝܬܐ ܐܬܬܓܪ ܒܡܪܓܐ ܕܪܘܚܐ:
ܘܝܗܒ ܢܘܬܪܗ ܟܠ ܓܒܪ ܕܒܓܠܝܬ ܒܪܘܘܬܗ ܀
ܒܒܢܐ[2] ܕܪܘܚܐ ܫܒܩ ܡܢ ܡܪܗ ܒܒܝܬܐ ܛܠܝܐ:
ܘܒܦܫܩܐܝܬ ܙܕܩ ܢܘܬܪܗܘܢ ܒܐܕܢܝ ܐܠܗܐ ܀
ܒܟܠ ܐܬܪܘܢ ܫܡܥ ܢܘܬܪܐ ܕܒܟܠܗ ܢܦܫܗ:
ܘܠܐ ܦܫ ܒܝܬܐ ܕܠܐ ܐܬܓܒܪܝ ܒܛܝܒܘܬܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܀
ܒܕܒܪܬ ܢܗܘܪܐ ܕܢܦܫ ܡܡܠܠܗܘܢ ܒܗ ܐܪܥܐ:
ܘܦܪܩܗ ܠܛܒܝܢܘ ܕܒܡܫܬܪܐ ܩܘܡܬ ܒܪܒܢ ܐܢܫܐ ܀

[1] A ܛܠܝܘܬܐ. — [2] B ܓܒܪܐ.

ܢܘܗܪܐ ܕܢܘܚܐ ܚܙܬ ܐ̄ܢܫܘܬܐ ܒܝܕ ܦܬܟܪ̈ܘܗܝ܂
ܘܠܦܬ ܕܐܬܡܩܪ ܒܝܕ ܟܠܬܐ ܒܕܠܐ ܟܠܬܡ܀
ܐܝܟ ܕܒܝܫܬܐ ܥܠܝܡ ܗ̄ܘܐ ܐ̄ܢܫܐ ܡܢ ܕܘܪ̈ܫܐ:
ܒܕܡܘܬܐ ܕܕܢܚ ܫܘܦܪܐ ܕܢܒ̈ܝܘܗܝ ܘܐܠܒܫ ܐܢܘܢ܀
ܢܒܥܬܐ ܕܫܬܐܣܬܐ ܦܪܝܣ [ܗܘܐ] ܒܠܫܢܘܗܝ ܕܫܦܝܪ̈ܝ ܪܘܚܐ:
ܘܐܪܘܝܗ ܗܘ ܒܫܪܒܐ ܠܟܠܐ ܕܘܒܪ̈ܝ ܢܦܫܗ܀
ܒܠܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܬܗܦܟܝܢ ܗ̄ܘܘ ܦܪ̈ܘܫ ܫܦ̈ܝܐ:
ܒܕܡܘܬܐ ܕܢܗܪܐ ܒܡܬܒ̈ܬܗ ܘܡܢ ܐܬܢܓܕܘ܀
ܫܦܝܪܐ ܕܫܦܝܪ̈ܐ ܙܪܥ ܕܢܨܪܢܘܗܝ ܠܒܥܘܪ ܗܘܢܐ:
ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܠܗܬ ܗ̄ܘܐ ܫܦܝܪܐ ܕܢܓܠܦ ܥܦܝܪ܀
ܡܢ ܒܝܬ ܓܢܐ ܕܡܬܒ̈ܝܬܗ ܚܬܪܘ ܒܠ ܕܚܬܪܘ:
ܘܡܢ ܦܘܡܗ̈ܘܗܝ ܢܦܩܘ ܒܗܘܢܐ ܠܡܦܩܗܘ܀
ܒܗܘܢ ܝܠܦܬ ܐܦ ܐ̄ܢܐ ܕܝܠܦܬ ܠܡܠܠܘ:
ܘܡܢܗܘܢ ܩܢܝܬ ܚܝܠܐ ܕܗܪܓܐ ܕܡ̈ܠܐ܀
ܗܪܓܗ ܗ̄ܘܐ ܠܝ ܐܝܟ ܗܕܝܐܐ ܠܗܬ ܕܡܬ̈ܒܝܢ:
ܘܗܘ ܐܪܘܝܢ ܠܗܬ ܡܘܗܒܬܐ ܕܫܦܝܪ̈ܝ ܪܘܚܐ܀
ܫܠܦ ܡܬܪ̈ܥܝܘܗܝ ܒܡܬܒܬܫ ܐ̄ܢܫܐ ܒܡܢ ܡܡܠܠ̈ܘܗܝ:
ܘܒܪܘܚܐ ܐܢܐ ܕܠܘ ܒܐܢܫܘܬ ܦܠܓܒܘ ܡܬܪ̈ܥܝܘܗܝ܀
ܦܠܓܘܬܐ ܪܒܐ ܦܠܓܘܗܝ ܐ̄ܢܫܐ ܠܒܝܬ ܢܘܗܪܐ:
ܘܦܢܝܬ ܡܛܠ ܕܐܬܦܛܪ ܒܟܝܢܘܗܝ ܒ̈ܪܬܐ ܕܝܪܟܢܗ܀
ܒ̈ܪܬܐ ܕܝܪܟܢܗ ܒܟܪܬܗ ܕܐܒܪܒ ܒܐܡܪܐ ܕܡ̈ܠܐ:
ܘܒܛܠܠܬܗ ܪܒܝܬ ܒܥܡܠܐ ܕܗܦܟ̈ܬܗ܀
ܠܗ ܘܠܝܠܕ̈ܘܗܝ ܚܝܬ ܕܡܢܪܝܫ ܗܪܛܘܩܐ:
ܘܐܬܚܪܬ ܕܐܒܪܪ ܕܢܐ ܒܐܢܐ ܒܡܢ ܒܠܬܘܗܝ܀
ܠܗܬ ܕܝܗܒܬܘܗܝ ܒ̈ܪܬܐ[1] ܒܠܠܬܗ ܒܡܢ ܥܘܪܐ:

[1] B ܢ̈ܪܬ.

ܘܬܘܒ ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ ܕܒܢܝ̈ܬܟ ܐܢܐ ܠܗ ܠܡܪܥܝܬܐ ܕܡܠܬܗ܀
ܠܗܘܢ ܪܥܝܐ ܐܢܐ ܠܒ̈ܢܝܟ ܥ̈ܠܡܐ ܕܬܘܕܝܬܐ܆
ܕܒܗ ܗܕܝ̈ܘܛܝܢ ܚܟܝܡܝܢ ܘܡܬܪ̈ܝܨܝܢ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ܀
ܐ̄ܒ ܡܫܒܠܐ ܕܚܝܐ ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܗܝ̈ܪܐ ܗܘܝܐ܆
ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܚܒ ܠܡܫܬܒܠܘ ܡܫܒܠܝ̈ܗܘܢ܀
ܣܒܝܒܐܝܬ ܒܫܒܒܗ ܒܠ ܕܒܫܒܒܗ ܒܡܫܪ̈ܝܐ ܕܒܫܒܒܗ܆
ܘܠܝܬ ܣܒܝܒܐ ܕܢܦܘܩ ܒܗܘܒܐ ܒܦܘܫܩ̈ܝܗܘܢ܀
ܡ̈ܠܠܐ ܒܠܫܢܗ ܪܫܝܡ ܐܝܟܢ ܐܝܟ ܕܠܒ̈ܢܝܫܐ܆
ܒܗܘ ܕܒܪܫܗ ܠܡܫܬܒܠܘ ܒܚܝܠ ܡܠ̈ܝܗܘܢ܀
ܒܐܒܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܝܟ ܢܒܝܐ ܒܪܫܗ ܫܒܝܠܐ܆
ܘܐܝܟ ܪ̈ܒܠܐ ܠܗܘܢ ܠܡܫܡܫ ܚܝܠܐ ܕܬܘܠܕܝ ܢܦܫܐ܀
ܒܢܦܫܐ ܒܪܫܗ ܒܪܝܫܗ ܢܦܫܐ ܕܠܐ ܒܦܓܪܐ܆
ܟܠ ܗܘ ܕܦܩܝܚ ܚܙܘ ܒܐܪ̈ܥܐ ܫܡܝܢܐ ܕܢܦܫܐ܀
ܕܝܠܗ ܢܕܒܪ ܕܐܝܟ ܕܬܐܡܝܢܐ ܢܫܬܘܬܦܘܢ܆
ܘܡܟܠܠ[1] ܗܕܐ ܠܒܣܝܡ ܪܘܚܢܐ ܕܠܐ ܬܪܒܘܬܐ܀
ܪܘܚܢܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢܗ[2] ܗܕܝܘܛܐ ܠܘܬ ܢܦܫܬܐ܆
ܟܠ ܕܡܬܦܪܥܝܢ ܒܫܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܘܦܓܪܐ܀
ܦܓܪܐ ܕܒܢܝܢ ܢܩܒ ܒܪܘܚܐ ܕܡܠܬܗ[3] ܕܐܒܐ܆
ܘܚܝܐ ܒܫܘܒܚܗ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܒܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ܀
ܕܝܠܗ ܢܫܒܚ ܠܗ ܒܗ ܗܘ ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܒܟܠܐ ܕܐܬܝܠܕܘܗܝ܆
ܕܝܠܗ ܠܒܝܫܗ ܠܐ ܕܢܬܦܪܢ[4] ܘܠܐ ܕܢܬܬܪ܀
ܪ̈ܚܡ ܒܝܫܗ ܕܝܢ ܢܚܬܐ ܘܕܝܢ ܥܡܠܝܐ܆
ܘܠܐ ܡܪܚܝܡ ܠܗ ܒܫܘܬܐ ܕܒܢ ܐܢܫܐ܀
ܠܒܢ ܐܢܫܐ ܡܪܒ ܬܪܒܘܬܐ ܕܒܢ ܐܢܫܐ܆

[1] A ܘܡܟܠܠ. — [2] A ܡܢܗ. — [3] A ܕܡܠܬܐ. — [4] B ܕܠܐ ܢܬܦܪܢ.

ܠܘ ܠܚܝܐ ܕܪ̈ܡ ܘܡܬܒܠܥ ܡܢ ܕܚ̈ܫܐ ܀
ܕܐ̈ܢܫܐ ܐܝܟ ܚܠ ܕܡܬܒ̈ܢܝܢ ܥܠ ܒܪܢܫܐ :
ܒܛܠܐ ܘܢܒܠܐ ܐܦ ܬܪܥܝܬܐ ܘܚܫܒܐ ܘܡܚܫܒܬܐ ܀
ܠܗܘܢ ܦܘܪܫܢܐ ܕܚܠܬܐ ܘܦܓܪܐ ܟܠܗ ܥܘܬ̈ܪܐ :
ܘܡܦ̈ܩܐ ܕܡܬܒܥܝܢ ܕܟܠ ܡܢ ܢܦܫܗ[1] ܠܕܠܐ ܓܠܝܢ ܀
ܗܕܐ ܗ̄ܝ ܥܠܬܐ ܕܚܒܪܬ ܐܢܘܢ ܡܫ̈ܐܠܐ ܕܒܗ̈ܘܢܐ :
ܘܡܛܠܠܬܗ ܡܬܒܢܝܢ ܘܩܝܡ ܒܗ ܐܪ̈ܒܥܐ ܀
ܘܗܢܐ ܙܕܩ ܗ̄ܘܐ ܕܡܛܠ ܗܕܐ ܪ̈ܓܫܐ ܢܗܘܘܢ :
ܠܦܘܬ ܡܘܪܟܐ ܕܡܬܬܪ̈ܝܬܐ ܕܢܦܫܗ ܒܐܪ̈ܒܥܐ ܀
ܠܡܘܒܠܐ ܥܘܩܐ ܐܝܟܐ ܕܓܠܝܐ ܠܕܠܐ ܓܠܝܢ :
ܦ̇ܪܫ ܐܘܪܚܐ ܕܡܟܪܘܬ ܐ̈ܢܫܐ ܠܝܕܥܬܐ ܕܓܢܝ̈ܙܢ ܀
ܠܡܟܪܘܬ ܐ̈ܢܫܐ ܢܓܝܢ ܡܠܬܐ ܕܒܢܘ̈ܬܐ :
ܘܡܢ ܠܐ ܢܚܙܐ ܕܐܬܓܠܝܘܗܝ ܡܫܠܡܐ ܠܗܘܢ ܢܡܘܣܐ ܀
ܬܪܝܢ ܢܡ̈ܘܣܐ ܚܒܝܫܐ ܫܘܘ ܕܢܚܬܘ ܒܡܫܘܚܬܐ :
ܕܟ݁ܠܗ̇ ܡܫܚܬܐ ܘܡܒܝܢܘܬܐ ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܀
ܥܒܝܕ ܗ̄ܘܐ ܓܒܠܐ ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܕܡܫܩ̈ܠܘܬܐ :
ܘܠܐ ܐ̈ܢܫ ܢܕܥ ܢܛܝܐ ܥܡܝܪ ܐܢܘ ܒܟܠܗ̈ܘܢ ܀
ܒܡ̈ܠܐ ܒܡܬܠܐ ܠܐܠܐ[2] ܕܡܕܪܫ ܓܒܪ ܚܝܠܐ :
ܒܕܡܐ ܕܬܝܒܘ ܬ̈ܠܚܫ ܦܓܪܗ ܒܚܫܘܫܬܐ ܀
ܕܬܐܕܘܪܘܣ ܪܒܐ ܗ̄ܘ ܡܦܩ ܡܢ ܬܫܒܘܚܬܐ :
ܕܒܡܛܠܬ ܚܝܘ ܒܡܕܒܪܐ ܕܡܦ̈ܩܬܐ ܘܠܐ ܦܫ ܘܐܬܗܒܘ ܀
ܘܕܢܣܛܘܪܝܘܣ ܒܒܝܬ ܗ̄ܘܐ ܒܟܠܗ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܠܝܢ :
ܒܥܠܐ ܢܛܒܠܗ ܐܬܪܐ ܠܢܘܗܪܗ ܕܝܕܥܐ ܒܬܘܟܠܐ ܀
ܗܐ ܒܟܠܗ̈ܘܢ ܕܐܢ̈ܫܐ ܒܐܢ̈ܫܐ ܒܕܡܐ ܐܬܓܒܪܘ :
ܘܗܘܐ ܒܫܘܚܬܐ ܕܛܘܠܒ̈ܝܗܘܢ ܒܕܡܐ ܐܬܓܠܝܬ ܀

[1] B ܕܢܦ̈ܫܝܢ. — [2] A ܠܟ̈ܠܐ.

ܗܐ ܚܙܘ ܐ̈ܢܫܐ ܒܒܝܬܐ ܡܒܙܘ ܐ̈ܢܫܐ ܠܡܣܟܢܐ ܓ̈ܒܪܐ:
ܗܕܝܘܛܘܬܐ ܥܠ ܡܟܝ̈ܟܘܬܐ ܕܟܠܝܢ ܢܟܦ̈ܘܬܐ ܀
ܝܕܥܐ ܚܠܝ̈ܢܐ ܗܘܘ ܫܪܝ̈ܪܐ ܥܠ ܟܪ ܕܗܘܘ:
ܘܥܠ ܕܡ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܡ ܝܕܥܝܢܗܘܢ ܛܒܐ ܒܟܗܢܘܬܗ ܀
ܡܛܠܐ ܒܠܝܘܡ ܠܐ ܙܟܐ ܡܟܠܗ ܥܡܡܐ ܕܒܝܢܗܘܢ:
ܘܗܐ ܡܫܬܘܕܝܢ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܪ̈ܚܡܝܗܘܢ ܀
ܐܘ ܠܡܟܝ̈ܟܐ ܕܢܚܡ ܘܡܫܝܚ ܕܡ ܒܗܘܢܐ:
ܘܗܢܝܐ ܠܗܘܢ ܡܫܒܘܬ ܢܦܫܐ ܕܚܙܝܢ ܒܗ ܀
ܠܦܪ̈ܝܫܘܬܐ ܕܡܢ ܥܠܡܐ ܒܒܘ̈ܫܡܗܘܢ:
ܘܪ̈ܚܡܝܢ ܚܘܒܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܛܒ ܕܡ ܢܗܘܪܐ ܀
ܐܘ ܠܚܝܐ ܡܠܝܠܐ ܕܢܝܫ ܒܐܝܩܪܘܬ ܢܦܫܗ:
ܘܒܠܝܗ ܠܢܗܝܪܐ ܕܦܪܫܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡ̈ܗܝܬ ܒܗ ܀
ܠܝܬ ܒܝܬ ܦܘܪܫܐ ܠܠܐ ܢܒܥܬܐ ܕܠܐ ܕܝ̈ܢܐ:
ܐܠܐ ܦܘܩܕܐ ܕܓܒܪ ܕܝܢܐ ܕܟܠܬܗ ܕܡܪܝ ܀
ܟܠܬܗ ܕܡܪܝ ܦܩܕܬ ܐܢܘܢ ܕܡ ܠܗ ܒܪܬܐ:
ܘܥܕܬ ܐܢܘܢ ܠܐܡܘܪܐ ܕܒܪ ܒܢ̈ܝܐ ܀
ܒܕܡܘܬ ܡܟܝ̈ܟܐ ܘܫܦܝ̈ܐ ܦܡܗ̈ܝܢ ܕܢܫܡܥ ܐܢܘܢ:
ܘܠܐ ܢܬܒܠܒܠ ܒܥܡܪ̈ܬܐ ܕܒܢ̈ܬܗܘܢ ܀
ܠܒܢ̈ܬܗܘܢ ܦܩܕ ܐܦ ܦܘܠܘܣ ܒܡܫܦܐ ܕܟܠܬܗ:
ܘܐܫܠܡ ܐܢܘܢ ܕܢܗܘܘܢ ܢܟܦ̈ܬܐ ܠܐܟܠܝܪܝܐ ܀
ܠܐܟܠܝܪܝܐ ܕܡܢ ܐ̈ܢܫܐ ܒܪ̈ܝܬܗ ܢܦܫܐ:
ܕܐܟܠܝܢ ܡܢ̈ܝܐ ܕܢܕܒܪ ܡܘܫܬܐ ܐܝܟ ܡܘܫܐ ܀
ܛܒ[1] ܡܛܠܐ ܐܟܚܕ ܐܢܘܢ ܒܗܘܢ ܒܚܝܐ:
ܕܢܗܘܘܢ ܒܟܢܫ ܬܟܠܬ ܚܙܘܗ ܒܡܪܝܐ ܕܒܐܪܐ ܀

[1] B ܛܒܘ.

ܠܒܐܬܐ ܡܢܗ ܘܡܥܡܪܬܐ ܐܚܪܢ ܒܬܘܬܦܪܒ:
ܘܠܐ ܐܪ̈ܐ ܠܗ ܕܢܣܒܐ ܒܐܬܐ ܘܗܐ ܟܠ ܟܠܗ ܀
ܝܬܝܪ ܒܐܘܬܐ ܢܝܚܐ ܐܦ ܡܫܟܐ ܒܐܪ̈ܝܟܐ ܒܐ̈ܪܥܐ:
ܡܚܝܠܐ ܢܦܫܗ ܒܢܦܩܘܬܐ ܒܡܐܪܥܐ ܕܒܒܢܘܗܝ ܀
ܡܐܪܥܐ ܗܘ ܕܠܗ ܕܢܒܥܝܢ ܡܬܠܐ ܒܓܢ ܚܒ̈ܝܒܐ:
ܘܒܐܪ̈ܐ ܕܪܘܓܙܐ ܐܚܝܕܐ ܒܦܘܩܕܢܘܗܝ ܒܡܕ̈ܝ
ܡܫܬܐ ܀
ܠܡܕ̈ܝ ܡܫܬܐ ܐܚܪܐ ܕܢܣܪܒ ܒܦܘܩ ܚܛ̈ܝܐ:
ܘܠܐ ܢܗܒ ܠܗ ܚܠܐ ܕܡܫܬܐ ܕܢܓܕܘܪ ܢܝܪ̈ܗ ܀
ܒܫܡܬ ܢܝܪܗ ܒܢܘܡܐ ܒܠܝܘܡ ܒܪܘܪ ܢܝܪܐ:
ܘܠܐ ܒܬܓܠܝܐ ܪ̈ܓܙ ܢܦܫܗ ܠܘܬ ܫܘܠܛܢܐ ܀
ܘܐܟܠܝ ܒܚܝܠܐ ܗܘܐ ܕܢܓܕܘܪ ܢܝܪܗ ܐܝܟ ܛܘܝܒܗ:
ܠܝܬ ܗܘܐ ܒܐܪ̈ܥܐ ܠܐ ܒܐܘܬܐ ܘܠܐ ܟܠ ܟܠܗ ܀
ܘܐܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܦܪܘܩܐ ܠܦܘܪ̈ܩܢܗ ܝܗܒ ܫܪ̈ܝܐ:
ܕܒܝܬ ܕܘܕܘܪܘܣ ܠܒܢܝܐ ܗܘܐ ܫܒܒܢܘܗܝ ܒܢ ܒܝܬ ܫܢ̈ܐ ܀
ܠܗܕܐ ܡܫܬܐ ܡܢܝܐ ܐܦ ܦܝܪܐ ܛܒ ܒܢ ܒܠܝܫ:
ܕܢܒܚ ܕܒܪܝܢ ܠܝܚܡܪܐ ܡܛܪ̈ܐ ܕܒܥܠܬܗ ܀
ܠܒܠܗܘܢ ܢܒܠܘ̈ܗܝ ܕܒܥܠܬܐ ܚܠܦ ܚܒ̈ܝܒܐ:
ܘܫܘܫ ܠܐܦܗ ܠܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܘܡܒ̈ܢܝܐ ܀
ܒܡܪ̈ܛܘܒܐ ܕܛܝܒܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܝܬܝܪ ܛܘܒܢܘܬܐ[1]:
ܘܦܪܣܗ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܢܐ ܢܦܫܐ ܠܝܢ ܟܠ ܒܢ̈ܝܢ ܀
ܦܠ̈ܚܐ ܫܩ̈ܠܐ ܚܒ̈ܪܐ ܠܗ ܫܦܠܐ ܠܡܒܠ ܒܐܪܥܐ:
ܘܠܐ ܡܦܩܘ ܫܪܒܗ ܠܡܒܠ ܡܐܪܥܐ ܕܒܢ ܫܪ̈ܝܐ ܀
ܐܝܟ ܕܠܦܫܩܐ ܢܬܪ̈ܦܘܢ ܒܐܪ̈ܥܐ ܠܒܫܪܝܬ ܐܦܗ:

[1] A ܛܘܒܢܘܬܗ.

ܘܦܫܘ ܙܠܝ̈ܩܐ ܕܢܗܘܘܢ ܡܫܘܚܬܐ ܕܢܒܝܘܬܗ ܀
ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܐܝܟ ܡܫܚܐ ܕܟܝܠܐ ܡܘܫܚܬܐ:
ܘܗܘܐ ܕܡܬܕܒܪܢ ܘܟܘܡܪܐ ܕܝܪܬܗ ܒܦܘܡ ܗܝܡܢܘܬܐ ܀
ܒ̈ܢܬܐ ܕܥܡܠܗ ܟܢܫܐ ܠܡܬܬܒܪ ܕܡܢ ܪ̈ܚܝܩܐ:
ܡܢ ܕܝܘܕܘܪܘܢ ܘܬܐܕܘܪܘܢ ܘܢܣܬܓܪܘܢ ܀
ܠܐ ܚܙܐ ܗܐ[1] ܒܟ ܚܠܦܐ ܠܡܬܬܡܨܘ:
ܕܗܐ ܒܡܫܝܚܐ ܢܦܬܚܘܢ ܠܚܠܦܐ ܕܦ̈ܠܢܝܐ ܚܒܝܟܐ ܀
ܗܐ ܒܦܢܝܬ ܐܝܟ ܒܡܐܪܡܐ ܕܒܓܕܘ ܒܟܢ ܡܫܬܒܚܬܟ:
ܕܒܪܘܡ ܘܦܩܥܘ ܘܠܐ ܡܫܡܫ ܢܒܘܗ ܒܗܘܢ ܬܫܡܫܬܐ ܀
ܘܐܠܐ ܫܠܘ ܠܟ ܡܢ ܦܠܚܝܟ ܘܗܐ ܠܥܒܕ̈ܐ:
ܘܐܬܟܬܒܘ ܘܐܡܪܐ ܘܒܢܝ̈ܢܝܟܘ ܠܟ[2] ܗܘܬ ܪܒܘܬܗ ܀
ܐܝܟ ܡܫܚܘܢ ܒܡܥܪܐ ܕܒܝܬ ܒܫܡܥܬܟ:
ܘܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܥܠ ܕܐܬܬܠܒܕܘ[3] ܠܐܚܪܢܘܬܟ ܀
ܗܐ ܛܠܝܡܘ ܘܐܬܘܦܝܘ ܥܠܝܗܘܢ ܡܪ̈ܝܐ ܕܐܬܘܠܕܬ ܒܐܪܥܐ:
ܘܠܐ ܦܫ[4] ܒܗܘܢ ܐܦܠܐ ܡܫܪܝܐ ܠܝܗܘܕܝܐ ܕܠܟ ܀
ܠܝܗܘܕܝܟ ܩܢܢ ܡܫܪܝܐ ܡܠܟܐ ܕܡܢ ܗܪܘܕܘܣ:
ܒܗ ܒܒܝܬܠܚܡ ܒܡܕܝܢܬ ܕܐܒ̈ܗܐ ܠܒܪܬܐ ܕܒܬ̈ܐ ܀
ܠܒܪܬܐ ܕܒܬ̈ܐ ܒܒܝܬ ܒܠܚܡ ܗܢܝܢܝܐ:
ܘܠܐ ܕܡܬܒܣܡ ܕܒܫܠܡ ܘܡܢܝܚ ܐܝܟ ܡܢܘܚܐ ܀
ܕܓܠܬ ܒܐܝܟܐ ܛܝܪܕܝܬ ܐܝܟ ܠܒܪ ܡܢ ܒܝܬܐ:
ܘܬܬܪܐܝܬ ܛܠܝܐ ܪܒܐ ܕܒܝܬ ܕܝܘܕܘܪܘܢ ܀
ܕܒܝܬ ܕܝܘܕܘܪܘܢ ܢܟܝܬܘ ܪܘܚܐ ܕܟܠ ܗܪܘܕܘܣ:
ܘܫܡܥܝܢ ܢܦܩ̈ܐ ܕܡܬܟܢܫܘܢ ܥܠ ܥܒܕܝܗܘܢ ܀
ܒܡܬܟܢܫܘܢ ܢܫܝܢ ܥܡܡܐ ܕܢܦܫܬܗܘܢ:

[1] A ܠܟ. — [2] A ܘܐܡܪܐ ܠܟ ܘܒܢܝ̈ܢܝܟܘ. — [3] B ܕܐܬܬܠܒܕ. — [4] B ܦܫܘ.

ܕܐܬܒܠܥܘ ܫܪܟܗ ܘܐܬܒܠܥܘ ܫܓܝܠܬܗ ܒܡܐܪ̈ܣܐ ܕܒܥܒܕܘ ܀
ܒܢ̈ܩܗܝ ܩܠܝܠ ܗܘܐ ܫܘܪܝܐ ܠܬܬܒܥܢܘܬܗܘܢ :
ܒܗܘ̈ܢ ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܚܛܝܢ ܘܐܦܐ ܕܒܝܬ ܐܪܝܘܣ ܀
ܗܘ ܐܪܝܡܗ ܠܥܡܐ ܒܦܘܦܐ ܕܒܝܬ ܐܪܝܘܣ :
ܘܪܕܦ ܐܝܟ ܠܡܘܬܐ ܒܐܢ̈ܫܐ ܠܒܪ ܡܢ ܚܢ̈ܢܐ ܀
ܒܗܢܐ ܘܒܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܢܘܗܝ ܗܘܘ ܫܪܝܪ̈ܐ :
ܘܫܪܪܐܝܬ ܢܦܩܘܗܝ ܠܒܢܝܐ ܘܠܡܫܝܚܘܬܗ ܀
ܢܦܩܐ ܘܒܢ̈ܐ ܫܕܪ ܐܝܟ ܠܡܩܒܠ ܘܒܢ̈ܐ :
ܒܕܡܘܬ ܢܓܠܒܐ ܕܢܓܝܚܐ ܦܠܓܐ ܠܡܐܪ̈ܣܐ ܡܫܝܚܐ ܀
ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܘܒܢܐ ܕܐܬܬܠܝܗܘܢ ܦܠܓܐ ܫܪܝܐ :
ܘܫܘܪܝܐ ܗܘܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܗܪܛܝܩܐ ܀
ܠܒܪ ܡܢ ܛܥܡܐ ܒܬܘܒ ܗܘܐ ܓܒܐ ܕܒܝܬ ܐܪܝܘܣ :
ܘܡܚܛܝܢ ܗܘܐ ܠܬܬܒܥܢܘܬܗܘܢ ܒܡܠܟܐ ܒܬܘܒܐ ܀
ܒܡܠܟܐ ܘܡܠܟܐ ܘܢܦܩ ܗܘܐ ܐܒܝܫ ܠܡܩܒܠ ܒܐܢ̈ܫܐ :
ܘܠܐ ܫܦܝܪ ܗܘܘ ܠܡܚܝܘ ܡܢܟ ܫܪܝܪ̈ܐ ܀
ܐܘ ܠܪܒܘܬܐ ܕܒܟܪܘ ܒܐܪܥܐ ܐܪ̈ܥܢܝܐ :
ܘܢܦܫܗܘܢ ܠܡܠܟܐ ܘܫܒܩܘ ܒܐܪܥܐ ܠܡܚܝܘܬܘܬܐ ܀
ܐܘ ܠܡܚܝ̈ܘܬܐ ܕܚܝܘ ܒܡܫܪܐ ܠܐ ܡܚܝ̈ܘܬܐ :
ܘܡܫܒܚܘ ܒܐܪܥܐ ܠܝܡܝܢ ܘܒܡܘܬܗܘܢ ܠܒܪ̈ܐ ܕܐܬܐܘܢ ܀
ܐܘ ܠܦܪ̈ܩܐܐ ܕܕܒܩܘ ܐܘܪܚܐ ܕܚܣܝܢ ܒܟܠܗ :
ܘܐܝܠܝܢ ܐܢ̈ܫܐ ܕܢܗܪܘ ܫܦܝܪ ܠܦܓܪܐ ܕܪܘܡܐ ܀
ܠܦܓܪܐ ܕܪܘܡܐ ܕܗܪܘ ܒܢ̈ܚܐ ܒܫܒܚ̈ܘܗܝ ܐܢ̈ܫܐ :
ܘܗܪܘ ܬܗܪܐ ܕܒܐܪܥܐ ܗܘܘ ܫܦܝܪܘ ܕܡܫܒܚܐ[1] ܀
ܬܗܪܐ ܪܒܐ ܒܟܠܗ ܕܒܪܘܗܝ ܕܐܪ̈ܥܢܝܐ :

[1] B ܘܕܡܫܒܚܐ.

ܘܕܒܪ̈ܝܬܗܘܢ ܒܓܪܐܦܝܢ ܕܐܬܘܬܐ ܘܕܒܪ̈ܝܬܗܘܢ ܀ (sic).
ܘܛܠܝܡܘܬܗܘܢ ܒܓܒܪܘܬܗ ܕܐܒ̈ܗܝܗܘܢ ܠܛܠܝܡ̈ܘܬܗܘܢ ܀
ܛܠܝܡ̈ܝܗܘܢ ܝܗܒܘ ܕܒܢܐ ܕܛܠܝܡܘܬܗܘܢ :
ܕܒܗ ܙܟܝܬ ܢܝܨܚܘ ܐܝܟܢ ܒܕܐܪܥܬ ܀
ܠܗܢܐ ܛܠܝܡܐ ܒܝܢܬ ܕܐܬܢܦܩܘ ܡܢ ܛܠܝܡ̈ܐ :
ܘܒܪ̈ܝܫ ܪ̈ܒܢܘ ܕܐܘܠܐ ܟ̈ܠܐ ܕܟܗܢܘܬܐ ܀
ܟ̈ܠܐ ܕܡܟܠܐ ܒܓܒܪܘ ܕܐܗܘܐ ܒܗܦܟܝ ܟ̈ܠܐ :
ܘܒܗ ܠܐ ܪܓܐ ܐ̈ܢܫܐ ܬܘܒ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܕܘܒܪ ܒܐ̈ܢܫܐ ܀
ܒܐ̈ܢܫܐ ܡܫܪܘܢ ܕܒܐܝܢ ܚܘܫܒܐ ܕܡܐܡܪܐ ܕܪ̈ܒܢܘ :
ܘܡܦܫܪ ܕܪܝܫܬ ܚܠܦ ܫܪ̈ܒܬܐ ܒܡܢ ܕܟ̈ܠܐ ܀
ܦܘܫܘ ܕܟ̈ܠܐ ܡܢ ܒܚܝܐ ܕܕܟܠܘܬܐ :
ܘܚܦܪܘ ܘܐܬܓܒܠܘ ܕܒܕܟܐ ܫܦܝܪ ܒܚܝ ܒܐ̈ܢܫܐ ܀
ܓܢܝ ܒܐ̈ܢܫܐ ܝܢܒܘܩ ܒܠ ܐ̈ܢܫ ܕܓܐܝܢ ܒܚܘܒܗ :
ܘܒܚܘܒܗܘܢ ܢܙܝܓ ܢܦܫܗ ܒܟܠܗܘܢ ܚ̈ܘܝܗܝ ܀
ܚ̈ܙܐ ܕܠܐ ܚܝܠ ܒܡܝܐ ܡܙܠܓܐ ܕܒܡܢ ܫܪ̈ܒܬܐ :
ܘܠܐ ܢܬܗܦܟܐ ܒܓܢܝ ܚ̈ܙܐ ܕܒܢ ܡܠ̈ܝܗܘܢ ܀
ܠܚ̈ܙܐ ܕܐ̈ܢܫܐ ܢܝܫܒܘ ܫܪ̈ܒܬܐ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ :
ܘܡܛܠ ܐ̈ܢܫܐ ܦܓܠܘ ܒܚܙܐ ܡܢ ܡܪ̈ܢܐ ܀
ܠܢܝܫܡ ܐ̈ܢܫܐ ܚܝܘ ܕܒܛܠ ܠܗ ܒܗ ܒܪܢܫܐ :
ܘܐܬܒܪܘ ܢܫܗܘܢ ܠܒܕܡܘ ܒܢܫܐ ܕܪ̈ܚܡܘܗܝ ܀
ܠܢܫܐ ܕܪܚܡܘܗܝ ܚܢܘ ܐܬܛܠ̈ܝܐ ܕܪܝܫܘܬܐ :
ܘܠܐ ܢܬܢܟܦ ܠܒܝܫܐ ܠܢܫܐ[1] ܕܕܒܪ̈ܝܗܘܢ ܀
ܒܕܒ̈ܪܝܗܘܢ ܢܡܝܩ ܐܝܟ ܢܫܐ ܡܕܡ ܪ̈ܚܡܝ[2] :
ܘܝܚܢܐ ܢܦܫ ܕܠܒܐ ܦܫܢܐ ܒܚܒܠܐ ܡܫܝܐ ܀

[1] B ܢܫ̈ܐ. — [2] B ܪ̈ܚܡܝ.

ܐܝܬܝܐ ܕܡܒܘܠܐ ܢܚܙܘܢ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܕܚܝܝܢ :
ܕܠܐ ܢܬܦܪܣܐ ܒܗܘ ܒܝܬ ܕܝܢܐ ܕܐܬܐ ܒܡܫܝܚܗ ܀

ܫܘܠܡܐ :

ܒܪܝܟ ܡܪܐ ܕܐܫܠܡ ܫܘܠܡܗ :
ܘܗܘ ܢܛܪܢ ܒܪܚܡܘܗܝ ܀

ܣܘܓܝܬܐ ܕܝܠܗ[1] ܕܒܐܡܪ̈ܐ ܀

ܒܪܝܟܐ ܕܪܫܡܗ ܒܪܘܫܡܗܘܢ:
ܘܠܘܬ ܚܫܐ ܠܐ ܬܬܚܫܒܘܗܝ[2].
ܒܚܝܠܗ ܕܒܪܐ ܠܒܢ̈ܫܐ ܙܒܘ:
ܘܚܠܘ̈ܬܗܘܢ ܒܝܘܡ ܣܦܝܩܐ ܀
ܒܪܝܟܐ ܙܗܝܐ ܘܡܫܒܚܐ:
ܕܪܫܡܗ ܚܘܒܗ ܕܒܥܒܕܗܘܢ.
ܒܗ ܘܐܬܚܣܝܘ ܡܢ ܡܪܢܐ:
ܕܢܗܘܘܢ ܪ̈ܚܡܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܀
ܒܪܝܟܘ ܚܢܢܐ ܙܪܥܐ ܠܗܘܢ:
ܒܪܝܟܐ ܙܗܝܐ ܕܒܪܗܘܢ ܪܫܡܗ.
ܕܒܠܬܗ ܕܐܒܐ ܕܦܪܩܐ ܠܥܒܕ:
ܗܘ ܢܛܝܪ ܠܗܘܢ ܥܠ ܡܫܐܐ ܀
ܡܪܢܐ ܕܐܒܐ ܡܢܒܠܐ:
ܠܡܫܒܠ ܒܫܡܗܘܢ ܗܐ ܦܐܪ.
ܒܗ ܐܡܪ ܡܘܫܐ ܕܗܘ ܡܪܢܐ:
ܬܬܚܫܒ ܢܦܫܗ ܘܒܣܪܐ ܗܘܐ ܀
ܒܗܝܟܐ ܙܗܝܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ:
ܦܪܫ ܡܘܫܐ ܢܦܫܗ ܕܢܫܒܘܩܘܗܝ.
ܘܚܝܠܗ ܕܐܒܐ ܒܐܝܕܗ ܠܒܢ̈ܝ:
ܒܥܒܕܘܬ ܚܢܐ ܕܠܐ ܡܥܒܕܢܐ ܀
ܐܚܝܕ ܕܐܒܐ ܐܝܟ ܕܐܒܪܘܬ: ܐ ܡܘܪ"
ܕܒܠܬܗ ܕܐܒܐ ܦܪܩܐ ܠܥܒܕ.

[1] B *deest* ܕܝܠܗ. — [2] B ܬܬܚܫܒܘܗܝ.

ܒܒܪܐ ܪ̈ܒܝܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬ:
ܦܘܡ ܕܝܢ ܚܕܬܐ ܕܠܝ ܠܦܪܕܐ ܀
ܐ ܢܣܚ̈ ܐܝ ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܝܟ ܕܐܡܝܪܬ:
ܕܒܠܬܗ ܕܐܒܐ ܒܣܪܐ ܗܘ̣ܐ.
ܗܕܡ ܬܦܩܝܘ ܚܕܬܐ ܠܒܪ:
ܕܓܒܠܬ ܘܐܬܒܪܬ ܐܝܟ ܕܒܠܬܟ ܀
ܒ ܫܘܪ̈ ܒܪܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘ̣ܐ:
ܘܫܘܒܚܗ ܪܒܐ ܠܐܪܥܐ ܢܚܬ.
ܘܦܝܢ ܢܦܫܗ ܒܒܬܘܠܬܐ:
ܘܚܠ ܪܫ ܡܫܡܐ ܢܦܫܗ ܬܠܐ ܀
ܒ ܢܣܚ̈ ܒܪܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘ̣ܐ:
ܡܢ ܒܝܬ ܕܘܝܕ ܐܒܘܗܝ.
ܢܒܝܐ ܫܠܝܚܐ ܐܦ ܒܕܡܗ[1]:
ܚܢܐ ܕܦܬܟܪܗ ܠܒܬܘܠܬܐ ܀
ܠ ܫܘܪ̈ ܓܒܪ ܢܒܘܫܐ ܒܢܝ ܕܐܬܝܗ:
ܘܫܬܠܝ ܢܒܝܐ ܒܫܘܦܪ ܕܒܗ.
ܡܒܪܬܐ ܕܚܢܐ ܕܐܫܬܕܪܬ:
ܠܦܘܬ ܡܫܒܚܬܐ ܕܐܒܘܗ ܗܘ̣ܬ ܀
ܠ ܢܣܚ̈ ܟܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܝܢ ܠܒܪܗ:
ܘܒܢܘ ܚܬܢܐ ܕܝܢ ܐܒܪܗܡ.
ܕܒܠܒܗ ܕܐܒܐ ܕܡܢ ܢܦܩ:
ܦܪܩܐ ܠܟܠܐ ܘܚܕܪ ܒܗ ܀
* ܫܘܪ̈ ܕܘܒܪܐ ܐܝܬܝ ܕܠܐ ܫܒܝܪܬ:
ܡܢ ܒܪ ܝܒܒܐ ܕܗܘ ܐܒܪܗ.
ܕܒܝܬܐ ܡܘܒܗ ܒܣܪܐ ܗܘ̣ܐ:

1 B ܒܕܡܘܗܝ.

ܡܢ ܡܬܝܪܐ ܐܢܬ ܘܠܐ ܡܠܦܬ ܀
ܕ ܢܘܩܕ̈ — ܕܡܟܪܐ ܐܢܬ ܕܒܐܬܪ̈ܘܬܟ ܢܦܫܘ:
ܒܬ̈ܐ ܒܠܗܘܢ ܐܦ ܫܘ̈ܪܐ.
ܕܢܫܘܒ ܦܪܘܣܗ ܕܒܠܥܐ:
ܡܢ ܒܝܬ ܕܘܝܕ ܫܘܒܚܗ ܕܢܝܚ ܀
ܗ ܒܥܘܪ̈ — ܗܐ ܡܢܒܝܐ ܒܝܬ ܠܟ ܘܠܟ:
ܪܒܐ ܦܠܘܣ ܠܒܪܐ ܫܡܥ.
ܕܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ:
ܘܗܘܐ ܒܣܪܐ ܒܒܬܘܠܬܐ ܀
ܗ ܢܘܩܕ̈ — ܗܐ ܗܘ ܦܠܘܣ ܡܢܐ ܒܢܘܗܝ:
ܕܡܢܒܝܐ ܗܘܐ ܠܐܒܗܘܗܝ[1] ܘܠܟ.
ܘܐܢܬ ܡܪܢܝܬܐ ܠܡܢ ܝܠܕܬ:
ܠܒܪܗ ܕܐܒܐ ܕܦܓܪܐ ܠܒܫ ܀
ܘ ܒܥܘܪ̈ — ܘܐܝܟ ܕܦܓܪܐ ܕܠܟ ܡܢܗ:
ܘܡܦܩܬ ܚܙܐ ܘܐܦ ܐܘܕܥ.
ܗܐ ܢܘܗܪܐ ܐܝܟܐ ܡܬܝܠܕ:
ܘܡܢ ܝܠܕܬܗܘܢ ܠܫܒܚܘܢ ܀
ܘ ܢܘܩܕ̈ — ܘܐܝܟ ܕܒܠܬܗ ܕܐܒܐ ܗܘܐ:
ܒܣܪܐ ܚܒܝܠܐ ܐܝܟ ܕܐܬܒܪܬ.
ܢܒܪܐ[2] ܐܬܝܢ ܕܗܘ ܡܫܒܚܬܐ:
ܕܡܛܠܬ ܒܪܗ ܐܦ ܝܠܕܬ ܀
ܙ ܒܥܘܪ̈ — ܘܒܠܐ ܕܗܘܐ ܒܗܘ ܫܠܝܬܐ:
ܗܘ ܦܩܕ ܠܟ ܡܢ ܕܐܬܬܪܝܬ.
ܕܫܡ̈ܝܐ ܒܒܬܘܠܘܬܟ ܠܐ ܐܬܦܪܣܘ:
ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܒܗ ܐܬܒܛܝܒ ܀

[1] B ܘܠܐܒܗܘܗܝ. — [2] B ܢܒܪܗ.

ܝ ܢܦܛ" ܘܒܟܐ ܕܗܘܐ ܒܗܘ ܥܢܝܬܐ:
ܕܢܦܩܘ ܠܥܒܕܐ ܕܠܐ ܩܢܝܢ¹.
ܕܒܪܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܒܪܘܗܝ:
ܒܢܘܪܐ ܠܐܒܪܗܡ ܒܗ ܡܒܪܘܗ :·:
ܝܐ ܩܘܪ" ܫܢܝܐ ܘܪ̈ܚܝܩܐ ܗܘܐ ܐܒܪܘܗܝ:
ܕܒܠܠܬܗ² ܕܐܒܟܐ ܒܪܝܫܝܬ ܗܘܝܐ.
ܕܢܝܫ ܘܒܒܪ ܒܒܬܘܠܘܬܐ:
ܘܗܘܐ ܒܡܫܪܐ ܘܒܗܬܐ ܠܓܝܡ :·:
ܝܒ ܢܦܛ" ܚܙܘ ܕܝܢ ܐܡܪ ܠܗ ܦܛܪܘܣ:
ܕܒܒܢܝܐ ܘܒܪܐ ܚܢܘ.
ܘܐܢܝܘ ܕܒܒܢܝܐ ܚܢܘ:
ܘܒܦܪ ܕܝܢ ܐܒܟܐ ܕܗܘ ܐܬܘܢܝܗ :·:
ܛ ܩܘܪ" ܠܝܢܬ ܗܘ ܠܝ ܕܠܐ ܥܒܕܬ:
ܒܬܟܐ ܒܠܗܘܢ ܕܝܢ ܕܐܒܪܗܡ¹.
ܕܒܪܗ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܐܒܪܗ:
ܒܟܐ ܦܠܗܘܢ ܒܗ ܒܠܘܟ :·:
ܛ ܢܦܛ" ܠܝܢܬ ܒܪܢܐ ܠܐ ܬܬܚܪܐ:
ܕܒܢܝܐ ܒܬܘܠܬܐ ܒܗܬܐ ܠܓܝܡ.
ܕܦܪܘܫܘܣܝܐ ܗܘܐ ܐܒܪܗ:
ܘܐܒܬ ܪܥܝܐ ܠܐ ܬܬܚܪܐ :·:
ܩܘܪ" ܢܘܣܚ ܬܘܒ ܐܒܟܝܗ:
ܠܐ ܙܒܐ ܗܘܐ ܕܗܘ ܢܒܒܗ.
ܕܪܬ ܠܗ ܘܕܒܠ ܒܢ ܘܒܟܬܐ:
ܕܟܠ ܟܢܪܒܠ ܐܒܪܗ ܢܥܒܕ :·:

B ܩܢܝܢܘܢ. — ² A ܗܠܠܬܗ. — ¹ A ܐܒܪܗܡ.

ܢܘܚ ܬܘܒ ܐܒܪܗܡ:
ܐܡܪܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܡܢ ܛܠܝܐ.[1]
ܘܐܦ ܡܠܐ ܬܘܒ ܕܢܒܝܐ ܒܗܘܢ:
ܒܫܪܐ ܦܫܝܩ ܘܠܐ ܡܠܬܐ ܀
ܒܬܠܬܐ ܕܦܠܓܘܬ ܗܐ ܫܪܝܢ:
ܕܒܒܪܗ ܐܦܠܐ ܐܒܐ ܒܠܘܗܝ.
ܘܐܬܬ ܦܝܠܐ ܐܬܬ ܐܦ ܒܥܒܪܬ:
ܕܒܠܬܗ ܕܐܒܐ ܦܓܪܐ ܠܒܫ ܀
ܒܒܪܐ ܒܘܪ ܠܒܢܝ ܘܠܐ ܫܪܪܬ:
ܕܒܠܬܗ ܒܪ[2] ܕܘܝܕ ܐܒܪܗܡ.
ܘܒܒܗ ܐܦ ܠܘܩܐ ܗܐ ܫܠܡ:
ܕܒܪ ܢܘܣܦ ܗܘ ܚܝܐ[3] ܫܒܝܠ ܀
ܠܐ ܫܒܩܬ ܐܬܬ ܒܗ ܦܪܐ:
ܪܒܐ ܒܡܫܚܐ ܕܫܒܝܠ ܒܒܪܘ.
ܐܪܩܝܡ ܒܐܩܝܡ ܫܘܒܚܗ ܝܩܝܪܬ:
ܐܬܛܠܩܘ ܒܒܪܐ ܘܠܐ ܐܬܚܙܝܐ ܀
ܠܐ ܫܒܩܬܘܗܝ ܠܡܫܚܐ ܕܗܘ ܒܢܝܐ:
ܕܢܦܩ ܫܘܒܚܝ ܘܐܝܣܪ ܒܝ.
ܘܦܩܕ ܠܘܬܗ ܒܪܐ ܕܟܠ:
ܕܠܐ ܒܫܒܩ ܐܬܬ ܕܬܣܪ ܒܗ ܀
ܒܝܘܡ ܕܒܪܐ ܫܒܩܬ ܕܐܒܪ:
ܕܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܒܐܒܪ ܘܐܒܪ ܒܗ.
ܘܠܝ ܐܘ ܒܒܪܐ ܐܝܟ ܡܪܐ:
ܕܒܠܬܐ ܦܓܪܐ[4] ܕܐܢܫܐ ܠܒܫ ܀

[1] A ܗܘܐ ܒܝܬ ܒܥܒܕܐ. — [2] A ܕܒܪ. — [3] B ܕܚܝܐ. — [4] B ܘܦܓܪܐ.

ܦܛ ܢܣܢ″ ܒܚܝܘ ܢܦܝܫܬ ܕܐܡܪܢ ܗܘܐ:
ܕܡܢ ܚܝܘܬܐ ܕܡܝܘܬܐ ܗܦܟܬ.
ܕܠܝܚܘܕܗ ܒܪܝܬܐ ܩܢܐ:
ܘܐܝܬܝܬ ܐܦ ܐܒܪܐ ܠܗ ܡܠܟܘܬ ܀
ܣܘܪ″ ܢܦܫܬܐ ܘܦܓܪܐ ܕܡܢ ܠܒܠ:
ܒܚܕ ܢܫܡܐ ܒܚܝܢܢ ܗܘܘ.
ܕܢܛܪ ܫܘܒܚܗ ܕܒܪܐ ܕܚܕ:
ܕܡܬܦܠܓ ܗܘܐ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܀
ܨ ܢܣܢ″ ܢܦܫܬܐ ܠܐܝܠܝܢ ܩܢܐ:
ܒܚܕ ܢܫܡܐ ܕܐ ܐܬܦܠܓ.
ܘܐܦ ܒܟܠܗܬܐ ܗܘ ܒܚܝܐ ܩܢܝܢ ܗܘܐ:
ܕܒܪܐ ܢܐܬܐ ܘܢܫܠܡܘܢܝ ܀
ܨ ܣܘܪ″ ܡܒܪܬܐ ܕܦܠܘܣ ܗܝ ܦܓܪܐ:
ܕܗܘ ܕܢܦܫܬ ܗܘܝܘ ܐܦ ܡܠܝܠ.
ܘܐܝܬܝܬ ܐܦ ܐܒܪܐ ܗܝ ܒܬܘܪܬܐ:
ܕܠܒܪܝܬܐ ܒܟܠܗܬܐ ܠܒܫ ܀
ܨ ܢܣܢ″ ܡܒܪܬܗ ܕܦܠܘܣ ܗܝ ܦܓܪܐ:
ܕܟܠ ܒܦܪܨܘܦ ܫܘܒܚܐ ܐܠܗܘܬܗ.
ܘܐܝܟܢܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܐܠܗܘܬܗ:
ܢܐ ܗܘܐ ܒܬܘܠܬܐ ܗܘ ܒܦܪܨܘܦܗ ܀
ܨܐ ܣܘܪ″ ܒܪܝ ܗܘ [1] ܠܒܢܝ ܘܠܐ ܬܬܦܠܓ:
ܕܗܘܐ ܗܘ ܦܠܘܣ ܕܒܢܝܢ ܒܠܗܘܢ.
ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܗ ܒܪܝܬܐ:
ܘܒܡܒܪܬܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܟܠܗܬܐ ܀

[1] B ܘܒܪܘܟ; A *deest* ܗܘ.

32.

(*Deest* ܒ ܢܩܘܫܘܪܘܗܝ)

ܒ ܩܘܪ" ܦܬܚܬ ܠܡܠܟ̈ܐ ܘܡܪܝ ܒܗܘܢ :
ܘܠܐܠܗܘܬܐ ܡܫܒܚ ܘܝܗܒܬ .
ܕܐܠܗܐ ܒܠܒܬܐ ܐܫܬܪܝ :
ܕܦܫܒܪ ܢܫܐ ܘܐܦ ܐܘܕܝܦ ⁘
ܒ ܢܩܘܫ ܦܬܚܬ ܠܐܕܢ̈ܝ ܐܘ ܪܘܚܐ :
ܘܡܫܒܚ ܠܐܒܐ ܕܗܘ ܐܒܘܗܝ .
ܕܒܪܢܫܐ ܗܘ̄ ܢܣܒ ܕܡܘܬܗ :
ܟܠܗ ܒܗܕܡ̈ܝ ܘܠܐ ܬܬܚܝܪܐ ⁘
ܓ ܩܘܪ" ܝܚܐ ܒܪ ܙܒܢܐ ܕܗܘ ܐܠܦ :
ܕܐܠܗܐ ܒܠܒܬܐ ܗܘ ܡܪܝܡ .
ܘܕܡܘܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘ [1] ܐܒܘܗܝ :
ܘܢܚܬ ܘܫܠܡ ܐܝܟ ܕܐܬܝܠܕ ⁘
ܓ ܢܩܘܫ ܨܠܘܬܐ ܕܗܘܬ ܐܘ ܪܘܚܐ :
ܒܒܢܝ ܢܫܐ ܕܡܢܗ ܗܘܬ .
ܕܠܒܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ̄ ܒܠܒܬܐ :
ܟܠܗ ܒܗܕ̈ܡܝܗ ܡܢ ܕܪ̈ܫܬ ⁘
ܕ ܩܘܪ" ܡܢܘ ܒܡܠ̈ܟܐ ܒܗ ܐܫܬܪܝ :
ܕܐܠܗܐ ܒܒܪܗ ܐܦ ܐܬܡܟܪ .
ܘܐܡܪܬ ܐܘ ܠܒܪܐ ܗܐ ܐܝܟܢܬ :
ܕܒܪܢܫܐ ܒܢܬ ܘܠܐ ܒܪܢܐ ⁘
ܕ ܢܩܘܫ ܦܓܐ ܒܡܫܝܚܐ ܘܠܐ ܫܒܩܬ :
ܕܦܠܓܐ ܕܒܪܘܬܐ ܠܒܝܫ ܐܢ̈ܫܐ .

[1] A ܘܗܘ.

ܘܐܬܝܬ ܠܛܘܒܐ ܗܘܐ[1] ܡܬܚܪܝܬ:
ܕܐܠܗܐ ܗ̄ܘ ܡܠܒܬܐ ܐܘܪܝܫ ܀

ܩܘܪ" ܪܒܐ ܦܘܠܘܣ ܗܘ ܡܢ ܩܕܡܐ:
ܘܒܪܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܐܒܪܗܡ.
ܘܗܘ ܒܪܢܫܐ ܗ̄ܘ ܐܝܟ ܕܐܡ̈ܪܬ:
ܡܢ ܡܬܚܪܝܢܐ ܐܢ̄ܬ ܘܠܐ ܙܟܝܬ ܀

ܪ ܫܘܠ" ܪܒܘ ܕܦܘܠܘܣ ܗܘ ܡܢ ܩܕܡܐ:
ܕܒܪܢܫܐ ܐ̈ܢܫܐ ܘܒܗ ܒܥܪ.
ܐܝܟܐ ܕܢܦܠܣ ܠܗ̇ ܚܠܒܐ:
ܕܐܦܪܘܩ ܠܐܕܡ ܡܢ ܠܘܛܬܐ ܀

ܫ ܩܘܪ" ܝܘܟܒܐ ܘܡܬܟܢܐ ܗܘܐ ܦܘܕܡ:
ܘܐܦ̈ܩ ܬܪܥܐ ܒܗ ܐܟܣܬܕܘܗ.
ܕܠܐ ܡܛܠ ܒܪܢܫܐ ܗܘ̈ܝ:
ܐܠܐ ܡܛܠ ܒܒܘܕܗܘܢ ܀

ܫ ܫܘܠ" ܫܒܩ ܠܢܒܝܐ[2] ܕܢܦܩܐ ܚܠܘܗܝ:
ܕܥܡܢܘܐܝܠ ܢܬܩܪܐ ܫܡܗ.
ܘܕܡ̇ܢ ܐܝܬܘܗܝ ܫܡܥܐ ܕܐܬܬܣܝܡ:
ܐܠܐ ܕܒܪܢܫܐ ܗ̄ܘ ܕܐܬܒܠܥ ܀

ܬ ܩܘܪ" ܬܘܕܝܬܐ ܠܝ ܡܪܐ ܕܟܠ:
ܕܐܝܠܦܬ ܠܒܢ̈ܝ ܕܠܝ ܢܫܡܥܘܢ.
ܘܗܝ̈ܡܢܘܬܐ ܕܠܒܢܝ ܛܠܝܘ:
ܢܦܫܬ ܫܘܒܚܝ ܒܝ ܠܒܗܘܢ ܀

ܬ ܫܘܠ" ܬܘܕܝ ܒܥܕܬܐ ܒܗ̇ ܫܒܝܐ:
ܫܘܒܚܐ ܒܡܘܒܪܐ ܕܡ̈ܘܫܐ.

[1] B ܘܗܐ. — [2] B ܕܠܢܒܝܐ.

ܕܚܝܠܗ ܪܒܐ ܗܘ ܫܪܐ ܒܗܘܢ :

ܘܢܨܚܘ ܘܢܓܗ ܒܚܝܠ ܚܒܝܒܘܬܗ ܀

ܫܠܡܬ ܕܐܓܪܬܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ

ܘܠܒܪܗ ܝܫܘܥܐ

LES INSCRIPTIONS DU PREAH PEÂN (ANGKOR VAT),

PAR

M. ÉTIENNE AYMONIER.

Dans un mémoire présenté au Congrès des Orientalistes, session de Paris, 1897, je crois avoir précisé l'époque où commencèrent les grandes constructions religieuses des anciens Cambodgiens; ce fut au règne de Jayavarman II, qui monta sur le trône en 724 śaka = 802 A. D. Je pense avoir aussi établi les dates approximatives de la fondation de la capitale Angkor Thom et de son superbe temple, le Bayon; ces travaux colossaux furent probablement conçus et entrepris pendant le long règne de ce grand roi, mais ils ne furent achevés et inaugurés que par ses successeurs : le Bayon, par Indravarman, vers 880 A. D., et Angkor Thom, par Yas'ovarman, le premier roi qui fixa sa résidence à cette nouvelle capitale, vers l'an 900 de notre ère.

L'édification des grands monuments se poursuivit, avec des alternatives diverses, pendant les règnes des

trois siècles suivants. Mais on doit admettre, quoique la fin de cette brillante période soit plus obscure que ses débuts, que ces constructions colossales, œuvres de puissance et de prospérité, s'arrêtèrent en même temps que les documents épigraphiques qui les célébraient. Des uns aux autres, la connexité est évidente. Or les anciennes inscriptions cessent brusquement au règne de Jayavarman VII, avant la fin du XII[e] siècle śaka, donc vers le milieu de notre XIII[e] siècle.

Entre tous ces grands monuments, les deux plus récents semblent bien être Angkor Vat, l'incomparable et gigantesque temple qui célèbre et résume la splendeur de tout un siècle, et Ta Prom, chef-d'œuvre de délicatesse et de grâce sculpturale, il est vrai, mais édifice dont le défaut de solidité, — encore qu'il fût plan, — semble accuser le caractère de décadence de la conception architecturale.

L'inscription sanscrite de Ta Prom datant du règne de Jayavarman VII, il est très probable que ce temple fut construit entre 1084 śaka, année de l'avènement de ce roi, et 1108, date de ce dernier de tous les anciens documents épigraphiques, c'est-à-dire entre 1162 et 1186 A. D. Après, c'est une nuit épaisse où tout paraît sombrer. Le grand Cambodge finit donc avec notre XII[e] siècle, et le XIII[e] dût-être une triste période de faiblesse, de troubles et de révolutions.

Si Ta Prom est le moins ancien des grands monuments cambodgiens, Angkor Vat, qui a dû le précéder, remonte, à mon avis, au temps de Suryavar-

man II, prince qui saisit le sceptre en 1034 śaka = 1112 A. D. et dont le long règne, une quarantaine d'années, semble se distinguer par une recrudescence d'activité religieuse, de ferveur brahmanique, — on pourrait peut-être même ajouter de mysticisme exagéré, — dernières lueurs d'un feu qui devait bientôt s'éteindre dans les cataclysmes que provoquèrent les excès du système et l'affaiblissement irrémédiable de l'empire qui en résulta. Il est à présumer que Suryavarman II est le roi qui reçut ce nom posthume de Paramaviṣṇuloka que les inscriptions khmères de la galerie des Varman d'Angkor Vat donnent au fondateur probable de ce temple[1].

On ne peut guère remonter plus haut. Nous connaissons en effet les noms posthumes de tous les rois depuis Jayavarman II jusqu'à Suryavarman Ier inclus, et aucun de ces noms ne ressemble à celui-ci, sauf celui de Viṣṇuloka donné à Jayavarman III, jeune homme dont le règne très court est beaucoup trop ancien pour qu'on puisse songer à lui attribuer l'érection d'Angkor Vat. Quant aux rois à intercaler entre les deux Suryavarman, ils ne semblent pas avoir eu des règnes assez longs et même suffisamment prospères pour faire exécuter une œuvre aussi colossale.

D'un autre côté, il paraît difficile de descendre plus bas; le successeur immédiat de Suryavarman II n'eut qu'un règne bref et incolore, et le deuxième

[1] Voir notre *Étude sur les inscriptions khmères* (*Journal asiatique*, 1883).

successeur fut ce Jayavarman VII qui fit vraisemblablement construire le temple de Ta Prom. Nous avons déjà fait remarquer que tout cesse après ce dernier prince; outre cette raison très péremptoire de la décadence de l'empire qui nous empêche d'attribuer au XIII[e] siècle śaka la construction d'Angkor Vat, nous devons tenir compte de la forme graphique, des inscriptions qui ont été burinées sur la face méridionale, galerie des Varman et galerie des Enfers. Cette forme étant celle des documents épigraphiques du XII[e] siècle, le temple était évidemment construit à la fin de ce siècle.

Bref nous plaçons l'édification d'Angkor Vat dans le dernier des grands règnes de cet ancien Cambodge que nous a révélé l'étude de son épigraphie.

Selon toute vraisemblance, le temple fut primitivement affecté au culte sivaïte, religion officielle de Suryavarman II. Il est vrai que le bouddhisme avait déjà été très florissant, particulièrement sous les règnes de Jayavarman V et de Suryavarman I[er]. (Le nom posthume de ce dernier, *Nirvānapada*, permet même de croire qu'il mourut dans cette croyance.) Mais nous savons que cet ancien bouddhisme du Cambodge était celui du Grand Véhicule, de l'Église du Nord, et avait le sanscrit pour langue religieuse. Le bouddhisme du sud, dont les canons étaient écrits en pâli, ne fut probablement reçu que par l'intermédiaire des Siamois déjà affranchis de la domination cambodgienne, et son triomphe sur les deux anciens cultes du royaume, brahmanisme et bouddhisme du

Nord, dût coïncider au XIIIe siècle avec les troubles et la décadence profonde du Cambodge. Angkor Vat, temple superbe et à peu près tout neuf, dût être désaffecté dès cette époque.

Il est à remarquer toutefois qu'il ne reçut aucune inscription pendant les deux ou trois siècles qui suivirent. Aux XVIe et XVIIe siècles on y burina une quarantaine d'inscriptions votives; puis ces documents redevinrent excessivement rares pendant nos XVIIIe et XIXe siècles. De telle sorte que nous y avons trouvé et estampé, outre les courtes légendes du XIIe siècle que nous avons étudiées dès 1882, quarante-deux inscriptions modernes : soit vingt-huit dans le Preah Peàn ou galeries croisées du premier étage, treize sur les piliers du Bakan ou troisième étage et une isolée, très grande, dans une chambre de la face orientale de la galerie des bas-reliefs.

Dans ces documents modernes on peut relever des expressions archaïques, des formes graphiques tombées en désuétude, mais les pensées, les théories, les doctrines, les pratiques et usages, les notions religieuses ou littéraires dont ils s'inspirent, leur sens général, tout nous transporte brusquement dans l'état social et religieux du Cambodge contemporain.

Nous nous proposons d'étudier aujourd'hui les vingt-huit inscriptions du Preah Peân. Ce nom, qui signifie « les mille Bouddhas », a été donné par les indigènes aux galeries croisées du premier étage parce qu'on y trouve d'innombrables statues entassées dans une de leurs chambres. Sauf une seule, ces inscrip-

tions sont toutes burinées sur les piliers de ces galeries.

A divers points de vue, celle qui fait exception doit être considérée à part. Elle compte six lignes gravées sur le socle d'une statue du Bouddha. Quelques lettres sont effacées. L'écriture, qui est très fine, ne diffère aucunement de l'écriture monumentale ou sacrée des manuscrits actuels. L'inscription est, en effet, toute récente, datée de l'an 2399 de l'ère bouddhique, soit 1856 A. D. Elle relate l'érection de la statue du Bouddha par le dignitaire Anak Baññā Srī Rāja Tejo Jai Abhai bhiri Pārākrama Bāhu, titres d'un gouverneur de province siamoise qui appartiennent peut-être à celui de Siem Réap. Il demande que ses fautes soient effacées, qu'il obtienne le Nirvāna, ou tout ou moins qu'il évite les *caturāpaya* « quatre lieux de punition », qu'il obtienne les *iriyapatha* « quatre bonnes postures », qu'il acquière la foi, la vertu et des mérites dans chacune de ses vies futures, afin d'atteindre finalement le Nirvāna, ce lieu de félicité suprême.

Les vingt-sept autres inscriptions du Preah Peân offrent presque toutes entre elles de grandes ressemblances. On les a entièrement burinées sur les faces des nombreux piliers des galeries, entre les filets et dessins de fleurs, d'arabesques, qui ornaient — dès l'édification du monument — les angles de ces colonnes carrées, alors que les faces avaient été laissées frustes. Une face porte rarement plus d'une inscription; plus rarement encore une inscription occupe

les deux faces d'un pilier. On peut donc dire que le nombre des faces gravées est, à peu de chose près, celui des inscriptions.

Les piliers mesurent 0 m. 47 à 0 m. 48 centimètres de largeur; mais les dessins des angles avaient réduit à 0 m. 40 environ la place laissée disponible pour les inscriptions futures, et telle est la largeur moyenne de nos documents. La hauteur et le nombre des lignes sont essentiellement variables. Une inscription très mal écrite ne contient que deux lignes; au surplus elle paraît être le commencement d'un texte abandonné. Toutes les autres ont au moins quinze ou vingt lignes, et quelques-unes, très longues, comptent 70, 80 lignes et plus, atteignent 2 mètres, 2 m. 50 de hauteur; dans ce dernier cas les dernières lignes sont coupées en deux parties par le dessin triangulaire qui décorait le bas des piliers dès leur mise en place, lors de l'édification du monument.

Gravées peu profondément et par des mains inhabiles, ces inscriptions d'une époque de décadence sont généralement assez mal écrites. Leur état de conservation laisse à désirer, mais c'est plutôt par suite de leur mauvais tracé : deux seulement ayant réellement souffert de l'usure de la pierre. Quoique quelques-uns de ces textes soient un peu mieux soignés que les autres, les traits sont rarement nets et réguliers. Cette écriture est tout-à-fait moderne, les chiffres aussi. Les lettres parasites, ce fléau de l'écriture actuelle, abondent et ne contribuent pas à

faciliter la lecture. La dégénérescence orthographique est très accentuée; ainsi *Mahā* « grand » est souvent écrit *Mhā; pavitra* « purifié, pureté », et qualificatif de haute distinction honorifique, devient *pabitra, pabita, pūbitra.*

Presque toutes ces inscriptions débutent par l'invocation pâlie bouddhique « Subham astu » ou « Subhaṃ astu maṅgala jaiyātireka », ou encore « Subham astu suasti srīyābhimaṅgala bahūla cesta jaiyātireka » que nous transcrivons avec les incorrections habituelles des scribes indigènes. L'invocation est suivie de la date en chiffres au millésime de la grande ère (mahāsakarāja) qui n'est autre que l'ancienne ère saka, 78 A. D. Le nom cyclique de l'année est ensuite indiqué[1] et cet élément, très positif aux yeux des indigènes malgré le caractère vague dû à ses continuelles répétitions, offre l'avantage de confirmer ou de rectifier la lecture des chiffres : le 4 et le 5 pouvant être confondus, par exemple. Très peu de ces inscriptions n'ont pas reçu ou ont perdu leur date.

En grande partie, elles ont pour objet d'attester les dons faits au temple en statues du Bouddha, — statues d'or, d'argent, de cuivre, de bronze ou de

[1] On sait qu'il y a, pour le cycle, douze noms d'animaux qui ne sont empruntés ni au siamois ni au cambodgien, quoiqu'ils soient communs aux deux peuples. D'après leur nature nous supposons qu'ils appartiennent à un dialecte de la Chine méridionale dont les marchands ou émigrants introduisirent probablement l'usage en Indo-Chine, vers le XIII[e] ou le XIV[e] siècle.

bois, — et de certifier l'œuvre pie de l'affranchissement des esclaves. Quelques-unes, cependant, contiennent incidemment des renseignements historiques qui pourraient être utilisés dans une histoire du pays pour cette période qui va du milieu de notre XVIe siècle au commencement du XVIIIe. Mais nous verrons que leur grand intérêt est ailleurs.

La libération des esclaves est toujours suivie, peut-on dire, d'une formule maudissant les gens, parents, descendants, individus quelconques, qui molesteraient ultérieurement ces affranchis, qui les revendiqueraient indûment; malédiction aussi sur les mandarins qui donneraient à ces prétentions l'appui de leur autorité. Les formules les plus usuelles sont les suivantes :

« Que les Buddhas, passés ou futurs, en nombre égal aux grains de sable, ne sauvent pas ceux-là! Que ces maudits tombent aux enfers, aux lieux de châtiment, pendant 500 naissances, 500 fois mille naissances, des millions de naissances, jusqu'à la fin des mondes, sans jamais connaître les biens célestes! »

Ou bien : « Que la foudre de tous les mondes sans limites (*ananta cakraval*) frappe ces maudits et non les arbres des forêts! »

Ou encore : « Qu'ils périssent le jour même de leur inique revendication! »

Les mandarins prévaricateurs, sont quelquefois voués à la surdité.

Il arrive aussi qu'on souhaite le Nirvāna à ceux qui viendront en aide à la juste cause des affranchis. On peut encore rencontrer ce souhait final : « Qu'ils soient efficaces, ces vœux faits selon les enseignements du Bouddha ! »

Une particularité qui ne sera pas passée sous silence est que ces inscriptions sont quelquefois signées en ces termes : « Un tel a fait l'inscription (caṙika) » ou encore : « L'inscription a été achevée par un tel, tel jour ».

Le clergé, appelé collectivement *ariya saṅgh* ou *Braḥ āriya saṅgh* « sainte et noble assemblée » ou encore *anak yeṅ*[1] « les nôtres », joue naturellement un grand rôle dans ces inscriptions votives qui prennent le soin d'énumérer les titres et les qualités des prêtres présents. Les chefs des grandes pagodes sont qualifiés *samtec*, forme fautive et siamoise du vieux mot cambodgien *samtāc* « seigneur » qui remplaça lui-même l'antique terme *kamrateṅ* ; on les appelle aussi *anak samtec* « celui qui est le seigneur », ou encore *anak stec* (pour *stac*) qui a à peu près le même sens. D'autres qualifications, *Braḥ*, *anak Braḥ* et *anaḥ*, doivent désigner des chefs religieux d'ordre inférieur. Ces appellations générales, quelles qu'elles soient, sont toujours suivies de plusieurs titres personnels

[1] *yeṅ* « nous » est souvent écrit sous sa forme antique, *yeṅ*.

généralement empruntés au pâli ou au sanscrit, langues dont les mots sont plus ou moins déformés par les Cambodgiens. Nous pouvons citer, parmi les cent titres que nous avons relevés :

Le Samtec Braḥ S'rī sar (= sāra) Bej (= vajra) Braḥ Buddha.

Le Samtec Braḥ Sumaṅgala Mahā Saṅgharāja pubitra.

L'Anak stec Braḥ Indra debba Cakra.

Le Braḥ Mahā thera āriya udaiy.

L'Anak Braḥ āriya pubitra.

Le Braḥ Sugandha Mahā Saṅgharāja.

L'Anak Mahā Thera pavara gāthā maha palī.

L'Anak Vinayadhara pubitra.

Etc., etc.

A la suite des dignitaires ainsi mentionnés individuellement, l'ensemble des autres religieux est désigné par l'une des phrases suivantes, (nous nous bornons à indiquer entre guillemets le sens des mots cambodgiens : les autres se trouvant dans les dictionnaires sanscrits ou pâlis :)

Ariya theranuthera bhikkhu saṅs (*pour* saṅgha) phoṅ « ensemble ».

Nu is « et tous » theranuthera bhikkhu susaṅgha.

Is « tous » samtec « seigneur » brāḥ « sacrés » gru (= guru) theranuthera samnera phoṅ « ensemble ».

Les laiques (*grahas* pour *gṛihas*) sont qualifiés gé-

néralement : les hommes, des appellations *cau* « sieur », *anak* « sieur », quelquefois *braḥ*, terme qui doit être spécial à la caste des Braḥ vaṅsa, ou membres éloignés de la famille royale; on rencontre même un *tā* « grand-père, vieillard »; les femmes, *nāṅ* « dame »; les enfants et les esclaves mâles, *ā*; les femmes et filles esclaves, *mé*. Tous ces appellatifs sont en usage aujourd'hui au Cambodge.

Les mandarins sont des *okñā*, *ukñā*, des *cau bañā*, des *okhluṅ*, *ukhluaṅ*; tels que l'okñā Senādhipati, l'ukñā Bej saṅgrāma, le cau Bañā Jaiyādhipati, l'ohluṅ Abhai rāja; et les *Jaṃdāv* ou femmes de ces dignitaires sont, par exemple, la Jamdāv Srī Ratna Kesara, la Jamdāv Kañā Kesara. Parmi les rois, possesseurs d'une kyrielle de titres qui les distinguent d'autant moins que ces titres se répètent avec peu de variantes d'un prince à l'autre, nous ne citerons que le Samtec Braḥ Pāda Paramanātha Brāḥ Pāda Parama Pubitra (qui régnait en 1747 A. D.).

Les noms de lieu offrent plus d'intérêt. Le Kambujades'a est le Cambodge comme le Kambujarāṣṭra est le peuple cambodgien. Il n'y a pas à insister sur Samroṅ Sen, le Samrong Sên que nous connaissons, ni sur Pandāy Bréj, prononcé *Bantéai Préch*, ou sur le *Sruk Kaêk dum* « le pays du corbeau perchant »; ces deux localités restent à identifier. La ville ou forteresse de Lovêk est appelée Laṅvek, Luṅvêk, Pandāy Luṅvêk. Candapura est le Chantaboun des cartes; Kruṅ Deb Braḥ Mahā Nagara est le nom de la capitale siamoise, Ayuthia. Brah Dhāt

Athvā n'est autre que le monument d'Athvéa à trois ou quatre lieues dans le sud. On rencontre le nom actuel, Braḥ Bān prononcé *Preah Peân*, des galeries où sont burinés ces textes; on le lit aussi sous ces deux formes: *Braḥ Bāndh* et *Braḥ Bān Kambuja-purāna* « les mille Buddhas de l'antique Cambodge ».

Il y a une certaine confusion entre Angkor Vat, le temple, et Angkor Thom, l'ancienne capitale, voisine, qui devait avoir quelque population à l'époque de ces inscriptions; Angkor Thom y est appelé tantôt d'une expression équivalente, Mahānagara, tantôt Angara Indipras, ou Indipath mahā nagara, ou Braḥ mahā nagara Indraprastha, ou Brah Nagara Indipras. Or cette dernière expression est aussi employée quand il s'agit du temple, qui est beaucoup plus exactement désigné par cette autre, Brah Nagara vāt. Le temple est encore appelé Braḥ Bisnuloka ou Indipatha maha nagara Srı Sundara pavara Bisnuloka.

Ce singulier nom de Bisnuloka, = Visnuloka, semble même désigner tantôt l'ensemble du temple, tantôt le premier étage seulement : c'est-à-dire le Preah Peân où sont ces inscriptions, et les galeries des bas-reliefs où ce nom de Visnuloka est écrit deux fois dans les petites inscriptions du XIIe siècle. Nous lisons ces passages, par exemple : Inscription burinée au Brah Bisnuloka.....; Brah Bisnuloka, lieu de réunion des troupes des devatas, grand domaine (mahākṣetra) des Brahmarṣis et des génies (devaraks); ou encore : *Pandāy Braḥ Bisnuloka Kam-*

buja pūrāna « enceinte ou forteresse du saint Visṇu-loka de l'antique Cambodge ».

Mais il se trouve aussi que Bisnuloka est resté le nom de l'architecte légendaire du temple; à ce passage, par exemple : « Nous invoquons Braḥ Bisnuloka ». Dans le plus ancien de ces textes, on rencontre même ceci : « Adorer les Brah aṅga (les statues du Buddha) que Brah Indrādhirājaloka a fait élever par Braḥ Bisnuloka pour l'édification du monde ». Incontestablement, il y a à retenir le nom posthume à forme antique donné au roi qui est déclaré ici le fondateur du temple. Mais combien déjà les vieilles réminiscences sont vagues et confuses! Combien les traditions sont devenues légendes! Visnuloka, roi et fondateur probable, dans les textes épigraphiques du XIIe siècle, n'est plus, au milieu du XVIe, que l'architecte du temple.

Cette étude préliminaire sur l'ensemble des vingt-sept inscriptions des piliers du Preah Peân nous permet de résumer très rapidement leur traduction. Nous les numérotons en les classant autant que possible par ordre de date.

1. En 1483[1] année Kur (du Porc), le 8 Kœt[2] d'Asādha, samedi, l'Anak Samtec Braḥ Muni Kusala pu-

[1] Il doit y avoir ici une erreur de chiffres. L'année du Porc est, non 1483, mais 1485, soit 1563 A. D.

[2] Kœt (Ket), est le numéral des jours de la première quinzaine du mois; Roj (Roc), des jours de la seconde quinzaine.

bitra braḥ Aṅg[1] est venu adorer les Braḥ Aṅg (les saints Buddhas ou saintes divinités) que Braḥ Indrādhirājaloka a fait élever par Braḥ Bisnuloka pour l'édification du monde. Il est venu de Vat Anluṅ Tatok; plein de zèle, il a fait réciter les prières par les bonzes, au Brah Bandha, et il a donné à ces religieux des cadeaux d'argent et de vêtements.

2. En 1521, année Kur, jeudi, pleine lune de Māghasira (*sic*, décembre 1599 A. D.), l'Okhluṅ Abhairāja vint avec d'autres personnages au Braḥ Bisnuloka, séjour des dévatas, des Brahmarṣis et des génies. Le cœur plein de piété, il fit élever des tours, ériger une grande statue du Buddha et préparer des offrandes en invoquant Braḥ Bisnuloka. Le mérite de ces bonnes œuvres, il le reporte sur ses parents. Il fait un acte de renoncement aux maladies, aux dangers. Il fait le vœu que les devatas (divinités) repoussent les ennemis de la religion bouddhique, ainsi que les ennemis du roi qui viendraient attaquer le Kambujadesa. Que le peuple de ce Kambujadesa soit toujours heureux! Il termine par des recommandations à ses descendants qui sont actuellement effacées.

3. L'Okñā Sman fait œuvre pie en affranchissant des esclaves. Pas de date[2].

[1] Ce dignitaire religieux était peut-être un prince du sang, braḥ ang.

[2] Cette courte inscription de deux lignes semble être le début d'un texte inachevé.

4. En 1539 (1617 A. D.), Maseñ (Serpent), 2 Kœt du mois intercalaire d'Asadh (juillet-août), mardi, ce même Okñā Sman provoque une assemblée des chefs religieux, des bonzes et des disciples. Ses parents laïques sont également témoins que, plein de ferveur, il affranchit deux filles esclaves en les chargeant de la garde des vivres des chefs des bonzes. Malédictions sur ceux qui tenteront de reprendre ces femmes.

5. En 1549 (= 1627 A. D.), année Thoh (du Lièvre), cet Okñā Sman et la dame Ep (sa femme, sans doute), ont fait des préparatifs et ont invité les religieux à venir consacrer des statues du Buddha. Pleins de foi et pénétrés de l'idée de la périssabilité de toutes choses, ils ont pris la résolution de faire entrer en religion le nommé Sman, qui reçoit les ordres complets (devient donc libre *ipso-facto*), et d'affranchir en même temps la fille et le petit-fils de cet homme. Plusieurs chefs religieux, de nombreux bonzes et de nombreux laïques sont les témoins de ces actes. Malédictions sur les fils, petit-fils et autres membres de la famille qui revendiqueraient ces affranchis, sur les mandarins qui prêteraient leur autorité à ces revendications. L'okñā Sman a fait lui-même l'inscription.

6. En 1547, année Chlūv (du Bœuf), le 4 roj de Māgha, (donc en février 1626 A. D.), un dimanche, l'Ukhluaṅ Īn Séṅ, en présence d'autres

Ukhluaṅ, de chefs religieux et de nombreux laïques, fait constater la libération de trois hommes, de leurs femmes et de leurs enfants; ils sont affranchis par un autre Ukhluaṅ, le Rājā Tejaḥ. Le procès de ces gens était pendant depuis vingt-quatre ans, depuis l'année Khal (du Tigre, 1524 = 1602 A. D.), et dura jusqu'à cette année Chlūv; ils avaient à se défendre contre les revendications des Cau Mœaṅ (chefs territoriaux de petits districts). Les Juges du Tribunal royal avaient transmis la cause, après examen, au Cau Bañā Surena Indrarājādhipati Sri Anga êka agasena Yodhābhimuka d'Angar Indiprās (c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, le gouverneur de la province d'Angkor). Ce haut dignitaire, ayant décidé en faveur de l'affranchissement, chargea l'Ukhluaṅ Cakri In Seṅ, d'inviter les Braḥ Āriya Saṅgh (les bonzes), et de faire une inscription. Cette inscription fut burinée au Brah Bisnuloka, sous la présidence du chef des religieux, et en présence d'une vingtaine d'autres chefs, de bonzes et de disciples, tous témoins irrécusables de cet affranchissement. Malédictions contre ceux qui revendiqueraient ces gens. L'Anak Okhluaṅ Cakkri In Seṅ Brahma Vaṅsa (titres complets de l'auteur), et l'Anak Stec Braḥ Inkila (un chef de bonzes) ont fait... (l'inscription, sans doute. Cette fin est perdue).

7. En 1550[1] année Roṅ (du Dragon), dixième

[1] On pourrait lire 1450, le 5 des centaines étant mal tracé.

de la décade (1628 A. D.) en bīsāk (mai), eut lieu une réunion de l'Assemblée des Religieux et de nombreux laïques, tous témoins irrécusables des œuvres pies du Cau (sieur) Udai Smat et de dame Māh, au cœur pur, qui font consacrer trois statues du Buddha dans le Braḥ Bān, qui libèrent le Cau Bhis Sūra et la Mé Noṅ. Malédiction sur ceux qui revendiqueraient ces affranchis.

8. En 1550, année Roṅ (du Dragon), le 6 roj de Pus (donc janvier 1629 A. D.), un samedi, eut lieu la réunion de plusieurs hommes et femmes venus du pays appelé Pandāy Bréj visiter leurs parents au Mahā Nagara (Angkor Thom). Pleins de foi et de piété, ils ont donné deux statues du Buddha en or, trois statues du Buddha en argent, deux grandes oriflammes; ils ont fait entrer deux de leurs fils en religion, et invité les bonzes à réciter des prières au Braḥ Bān du Kambūjapūrāna. Étaient présents les chefs des bonzes qui ont lu les livres saints. Après l'ordination, ces gens ont encore fait des dons d'argent, d'objets et de fleurs, dans cette Pandāy (forteresse) du Braḥ Bisnuloka du Kambūjapūrāna (c'est-à-dire dans le temple d'Angkor Vat), superbe et célèbre en tous lieux. Cérémonies et lectures furent achevées le dimanche (le lendemain).

9. En 1552, année Mami (du Cheval), 10 roj

Mais 1450 est année du Rat, tandis que 1550 est effectivement année du Dragon.

de Jés (juin 1630), mardi, en présence de l'Assemblée des chefs religieux et des bonzes, quatre laïques, hommes et femmes, au cœur pur, offrent cinq statues du Buddha en argent, une oriflamme, un dais; ils affranchissent un esclave qu'ils rachètent de ses maîtres au prix de 2 livres et 3 onces d'argent. Cette somme[1] fut remise séance tenante. Mais l'un des vendeurs rendit une once d'argent, désireux qu'il était de participer à l'œuvre pie en faveur d'un parent défunt. Noms des témoins laïques. Imprécations finales.

10. Le 3 ket de Jés 1553, année Mamê (de la Chèvre, donc juin 1631), un lundi, en présence de l'Assemblée des bonzes tenue sous la présidence de trois chefs religieux, le Tā (aïeul) Yas Rāj affranchit l'esclave Jī Jai, à la connaissance de tous ses parents des sept degrés. On retrouve le nom de ce Tā Yas Rāj parmi les témoins laïques. Malédiction sur les parents qui reprendraient cet homme.

11. En 1553, Mamê (Chèvre, 1631 A. D.), 2 ket de Karttika (octobre), les chefs religieux et les bonzes réunis en Assemblée, tous témoins irrécusables, aident et assistent trois autres religieux venus spécialement pour les funérailles (l'incinération) de dame Braḥ Yas. Sur son lit de mort, cette femme avait recommandé à cinq personnes (qui sont

[1] L'once est de 37 grammes environ. Il y en a 16 à la livre.

nommées et qui étaient sans doute ses héritiers) d'affranchir par piété, sans restrictions, l'esclave A Gaṅ. Dame Braḥ Yas termina par l'imprécation usuelle.

12. En 1553, Mamê, 8 roj Māgha (donc février 1632), vendredi, l'Anak Samtec Arisudhamma donna par piété une statue du Buddha en or, et 36 statues du Buddha en bois. En outre, il invita sept chefs religieux, les bonzes et les disciples, tous témoins irrécusables de l'affranchissement complet et sans restrictions de l'esclave Sūas. Imprécations contre ceux qui revendiqueraient cet homme, contre les mandarins qui favoriseraient ces revendications. La femme Dom n'avait pu se racheter complètement; le Samtec parfait la somme, donne la liberté à cette femme, et la charge de garder les statues. Quiconque la reprendrait est également menacé des peines de l'enfer[1].

13. Invocations bouddhiques du sieur Jet et de la dame Sūas (son épouse), accompagnés de leurs frères aînés et cadets, de leurs fils, petit-fils et parents. Le cœur rempli de piété et d'allégresse, ils adorent le Buddha, seigneur de tous les êtres, qui nous fait traverser la mer des transmigrations, afin de nous

[1] Vers 1876 nous avions déjà donné un essai de traduction de cette inscription fait d'après un moulage et qui a paru dans le *Voyage au Cambodge*, de M. Delaporte, p. 412.

conduire au grand royaume du Nirvāna (Mahā Nagara Nirbbāna). Ils ont fait faire 29 statues du Buddha. Ils ont amené leur famille au Brah Nagara Vât (Angkor Vat), et en 1554, année Vak (du Singe, 1632), à la pleine lune d'Asadh (juillet), ils ont provoqué la réunion de huit chefs religieux, des bonzes et de plusieurs laïques qui sont nommés. Leur famille y assiste. Par piété, ce Jet et sa femme Sūas affranchissent sans restrictions l'esclave Ā Sūas. Pleins de foi, ils sont venus au Braḥ Bisnuloka, séjour des dieux et des Brahmarṣis. Affranchissant Sūas, ils offrent cet homme au Buddha, au Triple Joyau. Ils offrent aussi divers objets et des parfums. Ils font plusieurs invocations pâlies ou khmères, dont l'une est en faveur de la gloire et de la puissance du Seigneur de la terre (du Roi). Ils demandent à suivre Braḥ Srī Āri Maitri (le futur Buddha). Imprécation finale contre les membres de la famille qui revendiqueraient Sūas pour esclave, contre les mandarins qui prêteraient leur autorité à cet impie déni de justice. Soient efficaces ces vœux faits selon les enseignements du Buddha!

14. En 1554, année Vak (du Singe, 1632 A. D.), le 15 roj de Bhadrapada (octobre), lundi, en présence de l'Assemblée formée par trois chefs religieux et de nombreux bonzes, plusieurs personnes (dont les noms sont donnés), dont le cœur est pur et qui sont pénétrées de l'idée de la périssabilité de toutes choses, donnent 19 statues du Buddha qui sont

consacrées en (ce lieu) Indipatha Mahā Nagara Srī Sundhara Pavara Bisnuloka (Angkor Vat.).

15. En 1555, année Rakā (du Coq, 1633 A. D.), le vendredi 2 roj de Bīsāk (mai), quelques laïques, en présence de l'Assemblée des chefs religieux, des bonzes et de plusieurs autres laïques, donnent des Buddhas, des oriflammes, des dais; ils affranchissent d'un commun accord et sans restriction une femme esclave. Tous les assistants en sont témoins. Malédiction sur les fils ou parents qui revendiqueraient cette femme, sur quiconque refuserait de témoigner en sa faveur, tandis que les récompenses futures sont promises à ceux qui lui donneront leur témoignage. L'inscription fut achevée par le Nāy Saṅ, le dimanche 3 Ket (soit seize jours après l'acte qu'elle relate).

16. En 1555 Rakā (Coq, 1633), 2 Ket de Jés (mai-juin), le samedi, Assemblée des religieux. Le sieur Brahm Vicita et la dame Sar (sa femme), pénétrés de l'idée de l'impermanence, ont donné 4 Buddhas d'argent, 1 de bronze, 1 oriflamme, 1 dais; et pour la consécration ils ont convoqué trois autres parents : une sœur aînée, un neveu, une nièce. Les cinq ont offert d'un commun accord en l'affranchissant, la femme Sūas (qui devient libre) comme si elle était la propre fille du sieur Brahm. Sont témoins : quatre chefs de bonzes, beaucoup d'autres religieux et disciples, des laïques,

mandarins, particuliers et des femmes. Imprécation finale. L'inscription fut faite (achevée) le samedi 9 Ket (soit sept jours après la cérémonie) par le Nāy Saṅ (qui avait déjà gravé la précédente).

17. En 1557, année Kur (du Porc, 1635), le dimanche 10 roj de Jais (juin), devant les chefs religieux et les bonzes, tous témoins irrécusables, se sont présentés les laïques : sieur Sūas, sieur Braḥ, femme Kev, ainsi que le bonze Anak Maha-Thera Pavara Dakkhina. (Ces personnages) au cœur pur, désireux de faire œuvre pie (dont les mérites seront) offerts à défunte dame Tiy, affranchissent deux esclaves : un homme et une femme. Des laïques, hommes et femmes, tous nommés, sont aussi témoins que Sūas et Braḥ libèrent ces deux esclaves. Imprécation finale. Cet affranchissement a lieu sous le règne de Braḥ Paramarājādhirājā Pubitra. (Ces titres peuvent s'appliquer à n'importe quel souverain.) L'inscription fut achevée le vendredi 6 roj (presque un mois après l'acte).

18. En l'année Khal (du Tigre), dernière de la décade[1], vendredi, pleine lune d'Asādh (juillet), plusieurs hommes et femmes se réunirent pour libérer un esclave. Cette libération fut acceptée par tous les enfants du Cau Hluṅ Thikabaṅsa (adhikavaṅsa), qui donnèrent aussi des (statues du) Bud-

[1] Pas d'autres indications. On peut donc hésiter entre 1578, 1638 et 1698, A. D. Jusqu'à nouvel examen je suppose 1638.

dha, de l'argent. Ces œuvres pies furent faites à Brah Dhāt Athvā (le monument d'Athvéa à quatre lieues au sud). L'esclave libéré fera les corvées du service royal à la place de son maître, et le fils de cet esclave est libéré sans restrictions. Sont témoins des chefs de religieux, des bonzes, des laïques en nombre et tous nommés. Imprécation finale. Inscription faite par le Pandi(t) Nai... ?

19. Nous plaçons ici la traduction sommaire de l'une de ces inscriptions dont la date a disparu et qui a beaucoup souffert. Elle appartient probablement à la première moitié de notre XVIIe siècle. Il y eut réunion des bonzes pour assister à l'œuvre pie de l'Ak Hluṅ Mano Uden affranchissant quatre esclaves qu'il affectait au service du Brah Nagara Indiprās (expression qui désignerait Angkor Thom, mais qui doit, dans la circonstance, s'appliquer à Angkor Vat). Imprécation suivie d'une invocation bouddhique où le donateur prie pour ses ancêtres des sept générations précédentes et leur offre les mérites (de son œuvre pie). Pour lui, il aspire au Nirvāna et il termine en demandant que ces invocations, faites selon les enseignements du Buddha, soient exaucées.

20. En 1561, année Tho (du Lièvre), le mardi 7 roj de Phalguna (mars, donc au commencement de 1640), devant l'Assemblée de cinq chefs religieux et de plusieurs bonzes, tous témoins irrécu-

sables, en présence de plusieurs autres témoins laïques, trois femmes et trois hommes ont donné un Buddha d'or et trois Buddhas d'argent. D'un commun accord, ils ont libéré et fait entrer en religion le Jī U que l'une des trois femmes prend dès lors pour fils (adoptif). Imprécation contre ceux qui le revendiqueront, contre les mandarins qui se prêteraient à cette impie iniquité.

21. En 1565, année Mamê (Chèvre, 1643), le vendredi 7 roj de Bhadrapada (octobre), la femme Mā et ses enfants furent affranchis en présence d'une nombreuse réunion de chefs religieux, de bonzes, disciples et élèves, de Kramakār (fonctionnaires), d'autres laïques, de la famille et de plusieurs femmes. Imprécation contre ceux qui revendiqueront les libérés. Quant aux fonctionnaires présents et témoins, qu'ils soient atteints de surdité s'ils affectent d'ignorer (en cas de contestation) cet affranchissement; mais qu'ils jouissent des cieux s'ils le reconnaissent!

22. En 1584, année Khal (du Tigre), 8 roj de Pus (janvier, donc au commencement de 1663 A. D.), en présence de cinq samtec et d'autres chefs religieux, des anciens, des bonzes, des disciples, en présence de nombreux laïques, tous témoins, un chef de bonzes (Mahā Saṅgharāja) ainsi que divers couples, en tout quinze personnes, hommes et femmes qui sont pieusement unis à ce prêtre, affranchissent deux femmes esclaves et leurs enfants.

Imprécation finale. L'inscription est faite par l'Anak Mahā Thera Paña Vinai (un bonze évidemment).

23. En 1605, année Kur (du Porc), 7 roj de Cetra (avril 1683), la dame Hœm affranchit l'esclave A Siṅ en présence des religieux, des laïques, hommes et femmes, tous témoins irrécusables.

24. En 1612, année Mami (du Cheval), samedi, 14 Ket de Cet (mars-avril 1690), en présence des chefs religieux, des laïques, hommes et femmes, tous témoins, l'Anak Avat et l'Ak Hmœn Ji Amnā, femme Nū, donnent, d'un cœur pur, un Buddha d'or, un Buddha de cuivre, deux Buddhas d'argent et des sommes d'argent; en outre ils affranchissent sans restriction la femme Pus. Imprécation finale.

Entre toutes ces inscriptions du Preah Peân nous avons réservé pour la fin les trois plus grandes dont l'esprit diffère sensiblement de celui des précédentes qui sont toutes, avons-nous vu, simplement votives, tandis que ces trois dernières font l'historique des personnages et racontent des événements contemporains. Au surplus, deux de ces inscriptions se trouvent placées quand même selon l'ordre chronologique.

25. Ce document, que nous verrons daté de 1701 de notre ère, compte 77 lignes. Il débute par une invocation en langue pâlie faite au nom du

défunt Ukñā Paradesa et de sa veuve, la Jamdāv Kañā Kesara, qui est l'auteur de l'inscription et qui raconte ensuite que les deux époux avaient autrefois érigé plusieurs statues du Buddha en or ou en argent, donné des sommes aux bonzes, affranchi cinq esclaves pour les faire entrer en religion, et donné même leurs propres enfants (au Buddha) afin d'avoir le mérite de les racheter moyennant finances. Elle ajoute que le roi ayant octroyé la dignité de Braḥ Ghlāṅ (chef des magasins) à son mari, celui-ci entra en religion pour la seconde fois et donna derechef deux Buddhas d'or, deux Buddhas d'argent, un dais et une oriflamme. Plus tard encore, ayant reçu la dignité de Kosa (trésorier, chef du trésor) il entra de nouveau dans les ordres, où il fit entrer en même temps, en qualité de disciples, sept fils, beaux-fils ou enfants d'adoption; à cette occasion, il fit encore des dons en Buddhas d'or, d'argent, de cuivre, en dais et parasols. Enfin, S. M. l'ayant nommé aux hautes fonctions de Kralahom (ministre des transports fluviaux, de la marine), il entra encore en religion et y fit entrer ses fils. Telles furent les bonnes œuvres de l'Okñā Paradesa, alors qu'il était le serviteur du roi (c'est-à-dire pendant sa vie).

Après (la mort de) cet Okñā, la Jamdāv Kañā Kesara vint faire ses funérailles à Indipath Mahā Nagara et elle donna beaucoup d'ustensiles et de vêtements aux bonzes qui récitèrent (la prière funèbre dite) *Paṅ Skūla* (= *Paṃsukūlaṃ* « haillons poudreux », les premiers mots de cette prière pâlie).

Puis en 1622, année Roṅ (du Dragon), le 8 Kœt de Māgha (février 1701), eut lieu une grande réunion de chefs religieux, parmi lesquels on comptait dix Samtec et trois Braḥ, accompagnés de nombreux Bhikkhus, Thera et Saṁner (religieux, anciens et disciples). Parmi les laïques, on remarquait l'Okñā Senādhipati, l'Okñā Desanāyuk, les femmes et les enfants du défunt Okñā, tous témoins irrécusables de la Jaṃdāv Kañā Kesara qui fit, d'un cœur pur et pieux, de bonnes œuvres dont les mérites étaient offerts au défunt Okñā Sena Paradesa. Elle donna un Buddha d'or de dix onces, un Buddha d'argent de six onces et six sliṅ[1], des oriflammes et dais; elle libéra cinq couples et un célibataire, au total, onze esclaves qui devaient être « le champ de l'œuvre pie », chargés de garder cette Jaṃdāv Kañā Kesara[2]. Après sa mort, tous seront libres, et nul n'aura rien à leur réclamer. Suit une malédiction sur ceux qui viendront les molester. Quand ces onze esclaves furent affranchis, les bonzes récitèrent (des passages) du Braḥ Abhidharma (la métaphysique) du Brah Sūta (les sermons) du Brah Vinai (la discipline), et ils reçurent des cadeaux de vêtements, de livres, d'ustensiles et de nattes.

L'inscription continue par un acte de foi bouddhique et par l'énumération d'autres dons qui furent

[1] Le *sliṅ* est le seizième de l'once, soit un peu plus de 2 grammes.

[2] Sans doute ils devaient servir cette femme, qui comptait peut-être passer le reste de ses jours dans une sorte de retraite religieuse.

faits à l'occasion d'une fête annuelle. Elle rappelle que l'Okñā est mort au Sruk Kaêk Dum (pays du corbeau perchant). Elle énumère d'autres dons et mentionne encore l'affranchissement de cinq esclaves. La donatrice reporte tous les mérites de ces diverses bonnes œuvres sur (son défunt époux) l'Okñā Sena Paradesa et elle demande à lui être unie dans chaque vie future, jusqu'à leur entrée simultanée au Nirvāna.

26. Inscription de 76 lignes, mal écrite, mal conservée, qui se relie à la précédente en ce sens que son auteur était l'un des fils de l'Okñā Paradesa et de la Jamdāv Kaña Kesara. Elle est datée de Māghasira 1669, année Thoh (du Lièvre), c'est-à-dire de la fin de 1747 A. D.

Elle relate, en débutant, la réunion d'une Assemblée de chefs religieux et d'autres bonzes provoquée par l'Ukñā Vaṅsāggarāja (un grand mandarin; de nos jours il est le grand justicier de la seconde Maison princière) et par sa femme, la Jamdāv Srī Ratna Kesara, qui vinrent tous les deux, le cœur pur et enflammé d'un pieux zèle, faire bonnes œuvres et aumônes au Braḥ Ban.

Ce début est suivi d'un historique rétrospectif remontant à l'époque où ce dignitaire était encore Cau Bâñā Mantri Sangrāma. Alors S. M. le roi du Cambodge vint de Kruṅ Dep Mahā Nagara, (Ayuthia, capitale du Siam) à Candapura (Chantaboun), d'où Elle envoya ce Cau Bañā à la forteresse de Laṅ-

vêk auprès (? il y a là une lacune) du prince le Samtec Brah Kêv Hvā.

En l'année Masâñ (du Serpent, ce peut être 1714, 1726 ou 1735 de notre ère), au mois de Māgha, il était pauvre et sans ressources[1], sa tante lui tissa un sambat (*langouti*, le vêtement indispensable) et un habit. De Laṅvek ce Cau Baña s'enfuit à Samroṅ Sên (la station préhistorique très connue), où il se rencontra avec plusieurs princes, princesses et divers membres de sa famille. Là, il prit pour femme dame Bau qui était riche en biens et en esclaves. Il retourna alors à la forteresse (de Lovêk) où le prince royal lui donna la dignité d'Ukñā Surindrādhipati et à sa femme, dame Bau, le titre de Jamdāv Srī Ratna Kesara. Le Roi père ou Grand roi lui conféra ensuite la dignité d'Ukñā Vaṅsāggarāja et l'envoya lever une armée pour réprimer une rébellion qui s'étendait, semble-t-il, dans les provinces de Poursat au sud du Grand Lac. Il paraît avoir réussi dans cette tâche. Plus tard, S. M. Jaiy jesthādhirāja l'envoya réprimer une autre rébellion dirigée par une princesse, fille du Samtac Brah Kev Hvā. Il mit en fuite cette princesse, s'empara de ses esclaves et de ses biens qu'il offrit au roi. Celui-ci semble avoir voulu[2] lui conférer la dignité d'Okña Teja avec neuf provinces, mais il aurait supplié le roi de n'en rien faire (?) et

[1] Peut être était-il retenu prisonnier à Laṅvêk ou Lovêk ?

[2] Ce passage, très abîmé, ne peut être traduit avec complète certitude.

S. M. lui aurait conféré le droit d'avoir quatre parasols d'honneur.

Cet Ukñā prit alors congé du roi pour venir faire œuvre pie au Braḥ Bān. Il y fit entrer en religion sa tante la Jamdāv Ratna Kaña, sa femme la Jamdāv Srī Ratna Kesara et trois autres personnes : une bru et deux nièces; toutes furent bonzesses (*aṅ Jī*). Faisant œuvre pie, lui et toutes ces personnes invitèrent les bonzes à venir réciter la prière funèbre du Paṁṅ Skūla Aniccā (*sic*)[1] pour la Jamdāv Ratna Kaña, la tante; étaient présents sept chefs religieux et onze bonzes. On invita ensuite les bonzes à réciter la prière Paṅ Skūla Aniccā pour l'Ukña Vaṅsā aggarāja lui-même; étaient présents deux chefs et six ou sept religieux. Encore une fois, on invita les bonzes à venir réciter cette prière pour la Jamdāv Srī Ratna Kesara, sa femme; étaient présents trois chefs et six religieux. Tous ces bonzes reçurent des présents d'argent proportionnés à leur rang. Et les disciples, au nombre de 70, qui récitèrent des prières, reçurent aussi de l'argent. Les bonzes furent ensuite invités à faire la lecture des Jatakas. L'okñā offrit en cette circonstance un fils à la Loi et le racheta au prix de 7 onces d'argent. Il invita les bonzes à réciter les prières Anisaṅ (de bénédiction) et leur donna encore de l'argent, des boîtes, des vêtements, d'une valeur totale de 33 livres d'argent[2].

Tous ces présents furent faits par l'Ukñā Vaṅsa

[1] «Haillons de misère et périssabilité».

[2] Environ 20 kilogrammes.

aggarāja, fils de l'Anak Ukñā Kralāhom Sêna Paradesa et de l'Anak Camdāv (pour Jamdāv) Kaña Kesara[1] qui sont la mère et le père de l'Ukña Vaṅsāggarāja[2], par la Camdāv Srī Ratna Kesara et par (les enfants ou nièces) Hiṅ, Bram et Guṅ. Tous, d'un cœur pur et rempli de piété, acquièrent des mérites qu'ils offrent aux mères, aux pères, aux parents des sept degrés (ou générations) qui furent fidèles observateurs de la Loi sainte. Ils demandent en outre longue vie, vie de cinq mille ans, avec l'intelligence et les richesses de Jottika Sesthi. Ils demandent encore à être empereurs universels (Braḥ Mahā Paramacakkabatirāja), à jouir continuellement du bonheur et de la paix jusqu'à leur entrée au Nirvāna.

27. Celle de ces inscriptions du Preah Peân que nous plaçons ici la dernière aurait pu avoir, au point de vue chronologique, le n° 2 : la date qu'elle donne, 1501 = 1579 A. D., la mettant après notre n° 1 qui est daté de 1563, et avant notre n° 2, 1599 A. D. Elle est la plus longue de toutes; elle occupe deux faces d'un pilier où elle compte 82 + 43 lignes. Sur la première de ces faces, l'écriture est irrégulière, mal tracée, tantôt grande, tantôt fine; mais, sur la seconde face, l'inscription est si bien burinée qu'elle se distingue entre toutes les autres inscriptions de ce Preah Peân, et qu'elle rappelle, malgré la grande

[1] On voit que ce sont effectivement les deux personnages de la précédente inscription.

[2] Cette répétition est bien cambodgienne.

différence des lettres, la sûreté de main des superbes documents épigraphiques du monument de Loleï, au IXe siècle. Elle n'est pas moins remarquable par l'ardeur de son mysticisme bouddhique et par ses réminiscences du passé, peu exactes, plus ou moins vagues, mais assez curieuses et bien caractérisées.

Elle débute par une invocation bouddhique en langue pâlie, mêlée de mots cambodgiens, faite au nom d'un roi, le Samtec Braḥ Jaiyya (= Jaya) Jesṭhādhirāja Rāmādhipati qui porte, en outre, une longue kyrielle de titres dont nous ne retiendrons que les derniers parce qu'ils reviennent à plusieurs reprises dans le corps du document; c'est le Samtec Braḥ Mahā Upāsaka (fidèle laique) Mahārāja Pubitra. Il adore les pieds sacrés du Samtec Braḥ Mahā Srī Ratna traiy Parama Pabitra (le Bouddha); et il rappelle que, lorsqu'il monta autrefois sur le trône, ayant en vue la glorification de la religion du Braḥ Tathāgata, il construisit[1] les grandes tours du Braḥ Bisnuloka, fit monter les pierres, édifia les sommets à neuf pointes (ou plutôt les neuf sommets) des belles tours, les recouvrit d'or, y érigea ensuite un Brah Mahā Sārika Dhātu (un reliquaire), le consacra en offrant les mérites royaux aux quatre Samtec Brah Jī (ses aïeux prédécesseurs) et au Samtec Brah Varapītādhirāja (le roi son père) défunt, en premier lieu, ainsi qu'à ses augustes parents des sept

[1] *Sāṅ* «construire». Mais l'expression ne peut évidemment s'appliquer qu'à une restauration de l'antique temple.

degrés (ou générations). En outre, afin d'établir solidement (*sāṅ* « édifier ») la religion du Braḥ Tathāgata dans ce Kambujadesa, afin de glorifier la famille royale, afin de maintenir perpétuellement la Loi sainte, il demanda bonheur, force, fermeté et durée (longévité).

Au début de la grossesse de la Samtec Braḥ Bhagavatī, sa première reine (qui a aussi plusieurs autres titres), il émit un vœu ardent, disant : « Prince ou princesse, j'offre cet enfant au Buddha comme upāsaka ou upāsika, fidèle serviteur de la sainte religion du Braḥ Tathāgata qu'il ne doit jamais abandonner. Prince, il sera le fils du Buddha qui est le grand refuge, le premier de tous les Braḥ Aṅg. Avant de monter sur le trône, il entrera dans les ordres et je souhaite qu'il serve ardemment le Buddha. »

Grâce à la vertu, grâce aux mérites du Samtec Braḥ Mahā upāsaka Maha Rāja Pabitra (le roi auteur du document) qui ne s'était jamais écarté du Triple Joyau, un dieu descendit des cieux pour s'incarner dans le sein de la Samtec Braḥ Rāja Debi, pleine de grâces; et cet enfant, doué de qualités suprêmes, vint au monde à une heure propice, 1501, année Thoḥ (du Lièvre, 1579 A. D.), le 14 roj d'Asādha (août), mercredi. Au dimanche, douzième jour, dans un conseil tenu par la Samtec Brah Rāja Mātā (la mère) Pabitra et les royaux gurus, horas, brahmanes, ācāryas, on fit le Jātikarma (acte ou cérémonie de la naissance); le royal père donna au

royal fils le saint nom béni de Samtec Braḥ Parama Rājādhirāja Pabitra. Le royal père conduisit ensuite ce royal fils au Braḥ Bisnuloka, ce lieu de réunion des Devatas, ce grand domaine (*mahākṣetra*) des Mahā Brahmarṣis, des puissants génies et des troupes d'ancêtres. Dans sa foi pieuse, le roi offrit ce prince comme upāsaka du Seigneur, du Triple Joyau. Le roi fit préparer toutes sortes d'offrandes et invita les bonzes (*braḥ saṅgh*) vertueux, de mérite, les royaux gurus et ācāryas à venir faire les grandes cérémonies de bénédiction et d'offrandes aux ancêtres (Biddhi = vidhi, tarppaṇa dvādasa piṇḍa asṭhottarasa), offrant les fruits des arbres, fleurs, parfums, objets du Pañca Yajña (quintuple sacrifice) d'après les règles des antiques livres, adressant ces offrandes aux ancêtres des sept degrès, à tous les êtres qui errent dans les quatre lieux de punition et (qui errent) jusqu'au plus haut des cieux (*akkhaniṭṭha brahma*), au dessous jusqu'à (l'enfer) Avicī, et latéralement jusqu'à (l'extrémité des) dasa saharssa (pour *sahasra*) cakkravala. A tous ceux-là furent instantanément offerts les fruits des mérites du Samtec Brah Mahā upāsaka Maha Rāja Pabitra, dont le cœur débordait de reconnaissance et de gratitude. Si, errants, ils sont tombés dans les caturāpay (les quatre lieux de punition), que la force de ces mérites les sauve et les conduise au bonheur suprême! Que tous aillent jouir du bonheur céleste [1]!

[1] L'inscription passe ici de la première à la seconde face.

Que la vertu des mérites acquis ici les fasse jouir de la félicité complète des cieux, jusqu'à ce qu'ils parviennent au séjour de la délivrance (*mokṣa*), au grand royaume de Nirvāna !

Par la puissance du Seigneur du Triple Joyau, par la puissance des Devatas Mahā Kṣetra qui gardent et vénèrent ici la sainte Loi, nous demandons que tous se rassemblent afin de veiller sur le Braḥ Aṅga Samtec Braḥ Parama Rājādhirāja, le saint fils royal, lui faire obtenir bénédiction, prospérité, longue durée et plénitude de pouvoir pour le service et la gloire de la sainte religion, selon la parole sacrée (du roi son père). Que les Devatas s'unissent pour protéger ce prince, le sauver des peines, chagrins, périls et malheurs ! Qu'il ait longue vie ! Qu'il règne bientôt ! Qu'il soit le Dharmikarāja tenant haut et ferme l'étendard de la sainte religion du Braḥ Tathāgata parmi ce peuple du Cambodge (*Kaṃbuja rāṣtra*) ! Qu'il procure (à ce peuple) bonheur et prospérité comme au temps où l'antique et sainte famille royale fonda le Braḥ Mahā Nagara Indraprastha (Angkor Thom) et le Braḥ Bisnuloka (Angkor Vat. De même que furent ou seront fondés) tous les temples[1] de tous les lieux de ce Kambujadesa et de tous les temps jusqu'à la fin du monde !

Paroles, souhaits et invocations du Samtec, etc. (le roi). Que la puissance des mérites de ce roi touche les Devatas Mahā Kṣetra et la troupe des Pères ! Que

[1] *Prākāra* «sorte, espèce, article»; ne peut s'entendre ici que des édifices religieux.

les Devatas s'unissent pour sauver le roi et la reine, pour sauver ces deux saints princes, pour sauver le fils royal et sa royale mère, pour sauver les femmes et les suivantes, pour sauver les royaux gurus, brahmanes, ācāryas, mantrī, mukha (principaux), les quatre piliers (*stambha*, ministres du royaume), les fonctionnaires, les Pandits, etc.! Que tous soient préservés des peines, misères, maladies, périls, malheurs de toute espèce! Qu'ils prospèrent en toutes sortes de bonheur et de félicité jusqu'à la fin des mondes! Qu'ils aient la victoire sur tous leurs ennemis! Si des ennemis du roi viennent d'une région quelconque avec l'intention d'attaquer ce Kambujadesa, de détruire la sainte religion du Braḥ Mahā Sārikā Dhātu (des reliques du Buddha), nous demandons, par les mérites acquis ici, que les Devatas adoucissent le cœur de ces ennemis du royaume, afin qu'ils n'attaquent ni ce Kambujadesa, ni cette religion du Buddha! Nous demandons que tous les sujets (*rāstra*) de l'intérieur de ce Kambujadesa soient en paix, heureux et sans troubles! O Pureté, nous souhaitons l'efficacité de ces invocations, de ces vœux (faits selon) les Paroles du Grand et Saint Omniscient, du Buddha Notre Seigneur!

(*La suite au prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 10 NOVEMBRE 1899.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, par M. Barbier de Meynard, président.

Étaient présents :

MM. Chavannes, secrétaire; Houdas, Schwab, Decourdemanche, Duval, Mondon-Vidailhet, V. Henry, Mgr Graffin, l'abbé F. Nau, Mayer-Lambert, Feer, Cl. Huart, Foucher, Sylvain Lévi, Régnier, M. Courant, Halévy, Oppert, Dieulafoy, Weil, Grenard, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance annuelle de juin 1899 est lu et la rédaction en est adoptée.

M. le Président prononce quelques paroles de condoléance à l'occasion de la perte que la Société asiatique a faite, cette année, en la personne de plusieurs de ses membres. Il rappelle en termes émus les services rendus à la science par MM. G. Devéria, décédé au Mont-Dore, et Mgr de Harlez, décédé à Louvain en juillet dernier. Il associe à ces regrets la mémoire de M. l'abbé Quentin, décédé au Plessis-Chenet au mois d'août, et de M. Ménant, ancien membre de la Société, décédé à Paris au mois d'août.

Est reçu membre de la Société :

M. l'abbé François Martin, professeur à l'Université catholique, demeurant à Paris, rue de Vaugirard, 49, présenté par MM. Duval et Halévy.

Sur la proposition de M. le Président, la Société accorde une subvention de 500 francs à M. Rat, notre confrère de Toulon, pour la traduction du second volume de l'ouvrage arabe *Al-Mostatraf*, en cours d'impression.

M. Oppert donne quelques détails sur le XIII[e] Congrès international des Orientalistes, qui s'est tenu à Rome au mois d'octobre dernier, et auprès duquel il était délégué de la Société. Il annonce que le prochain congrès international aura lieu en 1902, et se tiendra à Hambourg.

Il est donné lecture :

D'une lettre du Ministre des affaires étrangères, en date du 17 août dernier, annonçant l'envoi d'une traduction faite par M. Beauvais, interprète, d'une partie du *Kouang-Si-Tong-Tcheu*, livre chinois contenant des renseignements officiels sur la province du Kouang-Si;

D'une lettre du Ministre du commerce, en date du 15 juillet dernier, invitant la Société asiatique à prendre part au Congrès international de Numismatique qui se tiendra à Paris au mois de juin 1900. Pareille invitation pour le Congrès des Sociétés savantes, qui aura lieu à la Sorbonne en 1900, a été faite par le Ministre de l'instruction publique;

De deux dépêches émanant du même Ministère, annonçant l'allocation d'une somme de 1,000 francs à titre de subvention pour les troisième et quatrième trimestres de 1899.

M. le Président rappelle que, sur la proposition de M. Doumer, gouverneur général de l'Indo Chine, il a été créé dans cette contrée, au commencement de l'année 1899, une mission scientifique sous les auspices de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. « Cette mission, placée sous le contrôle immédiat de l'Académie, a pour objet : 1° l'exploration archéologique et philologique de la presqu'île Indo-Chinoise; histoire, monuments, idiomes, etc.; 2° la collaboration aux travaux d'érudition concernant les contrées et les civilisations voisines, telles que l'Inde, le Siam, le Cambodge et la Malaisie.

« C'est à un de nos confrères, M. Finot, que l'Académie a confié la direction de cette importante mission. Il a été nommé directeur pour une période de six ans et sera assisté de trois collaborateurs qui auront le titre de « pensionnaires ». Deux viennent d'être nommés : MM. Cabaton, de la Bibliothèque nationale, et Peliot, ancien élève de l'École des langues orientales. M. Finot s'est mis en route au mois de février 1899 et nous a, depuis, donné plusieurs fois de ses nouvelles. Nous savons, par une de ses dernières lettres, qu'il a passé trois ou quatre mois au Cambodge où il a réussi à former une collection de textes *khmer*, environ trois cents volumes qui embrassent l'ensemble de la littérature cambodgienne, en particulier les *Jatakas* ou récits des existences successives du Bouddha. Notre savant confrère se proposait de visiter successivement l'Annam, le Tonkin, le Laos et Java avant d'organiser définitivement la mission. La Société asiatique, suivant l'exemple de l'Académie des Inscriptions, de l'École des langues orientales et du Ministère de l'instruction publique, lui a fait parvenir ses principales publications pour contribuer à la formation de la Bibliothèque indispensable aux travaux de nos explorateurs en Indo-Chine. M. Finot, ajoute M. Barbier de Meynard, m'a chargé de vous transmettre ses remerciements. On peut attendre de son savoir et de son zèle les meilleurs résultats; il n'oubliera pas les obligations qu'il a envers la Société et tiendra à honneur d'entretenir avec elle des rapports qui seront tout profit pour la science. »

Sont offerts à la Société :

Par M. Barbier de Meynard : *Un poète arabe du IIe siècle de l'hégire*, notice publiée dans les *Actes du Congrès des Orientalistes;* Paris, 1897;

Par M. l'abbé Nau : 1° *Les opuscules maronites*. Œuvres inédites de Jean Maron, Chronique syriaque maronite, Écrits de controverse, etc., texte syriaque et traduction française; 2° un tirage à part du *Traité de l'astrolabe plan de*

Sévère Sabokht, écrit au VII[e] siècle, texte syriaque et traduction française parus dans le *Journal asiatique;*

Par M. Clément Huart, deux Mémoires extraits des *Actes du Congrès des Orientalistes* tenu à Paris en 1897 : *Les Zindîqs en droit musulman*, et le *Dialecte de Chirâz* dans Sa'di ;

Par M. Moïse Schwab : 1° le *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives* parus dans les périodiques de 1783 à 1898; 2° un supplément à son précédent Mémoire sur *L'Angélologie.*

M. Chavannes lit une Notice nécrologique sur M. G. Devéria qui sera imprimée dans le *Journal.*

M. Maurice Courant donne la suite de son travail sur *La musique en Chine.*

M. l'abbé Nau communique une *Note sur un prince croisé*, d'après les documents syriaques.

M. Halévy expose le sens de quelques termes sémitiques et en propose l'étymologie (ces communications paraîtront dans le *Journal asiatique.*

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS VERBAL.

(Séance du 8 novembre 1899.)

ESDRAS, II, 65 *c.*

Les versets 64-67 du second chapitre d'*Esdras* fixent à 42,360 le nombre des hommes libres qui sont retournés de Babylonie en Palestine sous la conduite de Zorobabel. Les rapatriés amenèrent avec eux 7,337 esclaves des deux sexes, 200 chanteurs et chanteuses, 736 chevaux, 245 mules, 435 chameaux et 6,720 ânes. L'énumération des chantres et des chanteuses, מְשֹׁרְרִים וּמְשֹׁרְרוֹת, entre les esclaves et les chevaux (65 *c*), a paru anormale à certains critiques qui ont

cru éviter la difficulté en voyant dans ces mots une correction faite postérieurement par un scribe ignorant au lieu du groupe primitif שְׁוָרִים וּפָרוֹת « des bœufs et des vaches ». Cette correction introduit dans la caravane des bêtes à boucherie qui n'auraient pas trouvé de quoi se nourrir pendant la longue traversée du désert. Il est infiniment plus probable que les pèlerins ne se sont servis que de bêtes de somme pour transporter les enfants et les malades. Il faut donc conserver la leçon traditionnelle sans y rien changer. Mais il est certain d'autre part qu'il ne peut pas être question des chantres lévitiques qui sont mentionnés aux versets 41 et 70 de ce même chapitre, et cela pour cette raison péremptoire que les femmes étaient exclues de la liturgie du temple. En réalité, il s'agit d'une classe d'esclaves que les riches acquéraient pour satisfaire à leur goût pour le chant et la musique. Les jeunes chanteuses finissaient naturellement par devenir les concubines plus ou moins intermittentes de leurs maîtres; cela résulte de l'araméen לְחֵנָה « concubine » rapproché de l'arabe لَحْن « chant, note musicale »; l'hébreu מְשֹׁרֶרֶת participe de cette double conception.

קנה, זבן, זמן

En hébreu l'idée de la transaction commerciale d'achat et de vente s'exprime par deux verbes différents : קָנָה « acheter« et מָכַר « vendre »; dans les langues sémitiques, les deux opérations sont désignées par le même verbe : arabe باع « vendre », إبتاع « acheter, acquérir »; éthiop. ሤጠ « vendre », ተሣየጠ « acheter »; araméen זְבַן « acheter », זַבֵּן « vendre ». La racine arabe باع semble contenir l'idée générale de « aliéner », et ne permet pas d'aller plus loin pour en déterminer le point de départ concret. Les autres racines se prêtent au contraire a une pareille tentative. La possibilité de faire un pas en avant nous est donnée par l'hébreu קנה « acheter »,

dont la connexion avec le substantif קָנֶה « canne, barre » ne souffre pas de doute. L'achat est donc conçu comme une opération qui se fait au moyen de la canne, apparemment au moins, comme un outil servant à mesurer les étoffes. L'araméen זבן n'a pas été expliqué jusqu'à présent, mais je crois pouvoir le rapprocher de l'assyrien *zibanitu* « balance » et de l'arabe زُبَانِيَة « les deux lances de la constellation de la Balance », de زَبَنَ « frapper un coup rude, donner une impulsion ». D'autre part l'éthiopien ሤጠ rappelle avec force le syriaque סאט « faire pencher, dévier ». Ces coïncidences donnent à penser que chez ces peuples l'idée du trafic repose sur la propulsion subie par les bras de la balance au moment du pesage, et alors il est à présumer que l'hébreu קָנָה ne vient pas non plus de la canne du mesurage, mais de la canne horizontale, c'est-à-dire des deux bras de la balance. Cela est d'autant plus vraisemblable que קָנֶה désigne en hébreu même l'avant-bras (Job, xxxi, 22).

Grâce à la conception de mouvement qui se rattache inséparablement au verbe זבן, le substantif זְבָנָא désigne l'idée du temps, probablement comme résultat du mouvement des corps célestes. Dans l'araméen de Palestine on prononçait זְמָנָא, mot hébraïsé en זְמָן, d'où l'arabe زَمَان « temps ». C'est à tort que ce dernier vocable est regardé comme dérivé du zend *zĕrvan*, lequel signifie proprement « antiquité »; cf. le grec *γέρων*.

شَاعِر

En arabe « poète » se dit شاعِر (au pluriel شُعَرَا) et « poésie » شِعْر. Le verbe شعر signifie « savoir », mais en quoi consiste la sagessse particulière du poète ? M. Goldziher incline à voir l'art magique qu'on attribuait aux poètes que l'on consultait pour entendre d'eux l'interprétation des pronostics relatifs aux événements futurs. Cette explication se heurte à l'impossibilité de signaler une conception analogue dans les

langues congénères, car l'hébreu יִדְּעֹנִי «oracle venant d'un mort», tout en dérivant de ידע «savoir», a un sens trop restreint pour être mis sur la même ligne que le mot arabe شِعْر. A mon avis, tout dépend de la solution qu'on donne à la question de savoir si l'application des mots شِعْر et شاعِر à la poésie est vraiment ancienne.. Le doute m'a été involontairement inspiré par la frappante analogie qu'ils présentent respectivement avec les termes grecs *γνώμη* «sentence, gnome» et *γνωμικός* «poète qui parle en sentences, gnomique ou moraliste». La formation sous l'impulsion étrangère du terme technique laisse intacte, on a à peine besoin de le dire, l'originalité des proverbes et de la poésie arabes en général.

J. Halévy.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 10 novembre 1899.)

Par l'India Office, *Archæological Survey of India · The Moghul Architecture of Fathpur-Sakri,* described and illustrated by Edmund-W. Smith.

Archæological Survey, North-Western Provinces and Oudh : Part III, Allahabad, 1897; Part IV, 1898); in-4°.

— *Archæological Survey of Northern India. Monographon Buddha Sakyamuni's birth-place in the Nepalese Tarai,* by A. Fuhrer. Allahahad, 1897; in-4°.

— *Archæological Survey of Western India.* Vol. IV, *On the Mohammadan Architecture of Bharoch, Cambay, Dholka, Champanir and Mahmudabad in Gujarat,* by James Burgess. London, 1896; in-4°.

— James Burgess, *The Gandhara Sculptures.* Vol. VIII, April and July 1898. London; gr. in-4°.

— *Sacred Books of the East.* Vol. XXXVIII, XLII et XLV. London, 1895-1897; in-8°.

— *Epigraphia Indica,* July 1899. Calcutta; gr. in-4°.

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, December 1898; February, April, June, July-October, 1899. Bombay; gr. in-4°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. New series; May, June, July, August 1899. Calcutta; in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, April, July 1899. Calcutta; in-8°.

— *Bibliotheca Indica*. New series, n° 932-936 et 938-948. Calcutta, 1899; in-8°.

— *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the India Office*. Part VI. London, 1899; in-4°.

— *Annual Report of the Forest Department* (June 1898). Madras, 1899; in-fol.

— *Judicial and administrative Statistics for British India for 1897-1898*. Calcutta, 1899; in-fol.

— *Report of the trial by jury in Courts of session in the Mofassal* (1890-1897). Calcutta, 1899; in-fol.

— *Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh*. June 1899; in-fol.

Par la Société : *The Journal of the Royal Asiatic Society*. July, October 1899. London; in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 53e Band, II Heft. Leipzig, 1899; in-8°.

— *Revue des études juives*, avril-juin 1899. Paris; in-8°.

— *Notulen*, Deel XXXVI, Afl. 4, 1898. Batavia; in-8°.

— *Dagh Register*, ann. 1631-1634. S'Gravenhage, 1898; in-fol.

— *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes*. Paris, 1897; 3 vol. in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 2e trim. 1899. Paris; in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, mai-juin-juillet 1899. Paris; in-8°.

— *Journal asiatique*, mai-juin, 1899; in-8°.

Par la Société : *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, December 1897; in-8°.

— *Jornale della Societa asiatica italiana*, 1899. Roma-Firenze-Torino; in-8°.

— *Journal de la Société finno-ougrienne*, XVI. Helsingissä, 1899; in-8°.

— *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XI, 2ᵉ fasc. Paris, 1899; in-8°.

— *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, juillet 1899. Paris; in-8°.

— *Journal of the China branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. XXX, 1895-1896. Shanghai, 1899; in-8°.

— *Tijdschrift*. Deel XLI, afl. I et II. Batavia, 1899; in-8°.

— *Revue des études juives*, juillet-septembre 1899. Paris; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 3ᵉ trim. 1899; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nᵒˢ 27-39, 40, 41-44. Paris, 1899; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, janvier-février et mars-avril 1899. Paris; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des hautes études*. 123ᵉ fasc. Paris, 1899; in-8°.

— *Le Muséon*, juin 1899. Louvain; in-8°.

— *Transactions and proceedings of the Japan Society*. Vol. IV, part IV. London; in-8°.

— *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires; Choix de rapports et instructions publiés sous les auspices du Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts*. T. IX. Paris, 1899; in-8°.

— *Al-Machriq*, tammouz-1ᵉʳ tichrin 1899. Beyrouth; in 8°.

— *Observatorio de Manila. Boletin mensual*, 1898, 1ᵉʳ trim. 1899; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue Africaine*, 2ᵉ et 3ᵉ trim. 1899. Alger; in-8°.

— *The American Journal of Semitic languages and literatures* (Hebraica), July, October. Chicago, 1899; in-8°.

— *Bollettino*, nᵒˢ 324-328. Firenze, 1899; in-8°.

— *The Geographical Journal*, July, September, August, November 1899. London in-8°.

— *Revue archéologique*, mai-juin et juillet-août 1899. Paris; in-8°.

— *Revue biblique*, juillet et octobre 1899. Paris; in-8°.

— *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.* Seria quinta. Vol. VIII, fasc. 3-6. Roma, 1899; in-8°.

— *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, mars-avril. Paris, 1899; in-8°.

— *Journal des Savants*, mai-juin, juillet-août 1899. Paris; gr. in-4°.

— *The American Journal of philology.* January-March et April-June 1899. Baltimore; in-8°.

— *Analecta Bollandiana.* T. XVIII, fasc. III. Bruxelles, 1898; in-8°.

— *Revue de l'Orient chrétien*, 4ᵉ année, nᵒˢ 2 et 3. Paris, 1899, in-8°.

— *Al-Zhiya.* Juin-avril 1899. Le Caire; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire; juillet-octobre. Paris, 1899; in-8°.

— *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, mars-avril et juillet-août 1899; in-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft zu Tokyo*, 1899; in-8°.

— *Bulletin de correspondance hellénique*, janvier-juin 1899. Paris; in-8°.

— *Revue illustrée d'Extrême-Orient.* Paris, 1899; in-8°.

— *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques.* Année 1898, 3ᵉ livraison. Paris; in-8°.

— *Ricordo di Guiseppe Turrini, pubblicato a cura del Municipio di Avio.* Trento, 1899; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : Auguste Pavie, *Mission Pavie, Indo-Chine, Études diverses*, 2 vol. Paris, 1898; in-4°.

— Publications de l'École des langues orientales vivantes : Jean Bonet, *Dictionnaire annamite-français*. T. I (A-M). Paris, 1899; gr. in-8°.

— Même recueil : Clément Huart, *Le livre de la Création et de l'histoire* d'Abou-Zeïd Ahmed ben Sahl el-Balkhî. T. I. Paris, 1899; gr. in-8°.

— Même recueil : *Tedzkeret en-Nisiân fî akhbâr Molouk es-Soudân*, texte arabe, édité par O. Houdas et E. Benoist. Paris, 1899; gr. in-8°.

— *Musée de l'Algérie et de la Tunisie*, 2e série; Musée Lavigerie. Paris, 1899.

Par les éditeurs : *Mission scientifique dans la Haute-Asie. Atlas des cartes*, par F. Grenard. Paris, 1898.

— *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Febbraio-Giugno 1899; in-4°.

— *Die Woche*, Heft 22. Berlin, 1899; gr. in-4°.

— *Le Globe*, juin et octobre 1899. Genève, in-8°.

Par les auteurs : P. José Algué, *Las nubes en el Archipiélago Filipino*, 1° Junio 1896-31 de Julia 1897. Manila; in-4°.

— Ig. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2er Theil. Leide, 1899; in-8°.

— Émir Chekib Arslân, *Risâil aṣ-Ṣabi*. Vol. I. Ba'abda (Liban), 1898; in-8°.

— J. Chunder Dutt, *Kings of Kashmira*, a translation of a sanskrit work; 3 vol. Calcutta, 1878-1898; in-18.

— Adhémar Leclère, *Les Codes cambodgiens*, 2 vol. Paris, 1898; in-8°.

— M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*. Boston, 1898; in-8°.

— Mabell Duff, *The Chronology of India from the earliest times*. Westminster, 1899; in-8°.

Par les auteurs : M. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*. London, 1899; in-8°.

— Margaret Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica*, n° VIII. London, 1899; in-4°.

— Hrishikar Sastri et Siva Chandra Gui, *A descriptive Catalogue of Sanskrit manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*. Calcutta, 1899; in-8°.

— Wil. Popper, *The Censorship of Hebrew books*. New York, 1899; in-8°.

— E. Drouin, *Monnaies tangoutaniennes ou Si-hia* (extrait). Paris, 1899; in-8°.

— Le P. Louis Gaillard, *Plan de Nankin*. Chang-haï, 1899; in-8°.

— H. Vambéry, *Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens*. Helsingfors, 1899; in-8°.

— Barbier de Meynard, *Un poète arabe du IIe siècle de l'hégire*, 1897. Paris; in-8°.

— J. Halévy, *Revue sémitique*, juillet et octobre 1899. Paris; in-8°.

— Esteves Pereira, *Historia dos martyres de Nagran*. Lisbonne, 1899; in-8°.

— Ed. Sachau, *Mittheilungen des Seminars fur Orientalische Sprachen an der königlichen Friedrich Wilhelms-Universitat zu Berlin*. Berlin und Stuttgart, 1899; in-8°.

— J. Perruchon, *Aperçu grammatical de la langue amharique*. Louvain, 1899; in-8°.

— Richard Schmidt, *Die Sukasaptate* (textus ornantior), *aus dem Sanskrit übersetzt*. Stuttgart, 1899, in-8°.

— L. Bonelli, *Elementi de grammatica turca osmanli*. Milano, 1899; in-12.

— Vilh. Thomsen, *Remarques sur la parenté de la langue étrusque*. Copenhague, 1899; in-8°.

— Karl Piehl, « Sphinx », *Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie*. V. I-III, f. 1. Paris, 1899; in-8°.

— J. Rouvier, *Les ères de Gébal-Byblos* (extrait). Athènes, 1899; in-8°.

Par les auteurs : D. H. Müller, *Die sudarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1899; in-8°.

— John Whitehead, *Grammar and dictionary of the Bobangi language*. London, 1899; in-8°.

— Ed. Sell, *The historical development of the Kurân*. Madras, 1898; in-8°.

— J. Perruchon, *La Grammaire de la langue abyssine de M. Mondon-Vidailhet*. Paris, 1899; in-8°.

— H. Suter, *Loculus Archimedius*. Leipzig, 1899; in-8°.

— Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*. T. III, livraisons 14 à 18. Paris, 1899; in-8°.

— L. de Longraire, *J. de Morgan. Travaux archéologiques exécutés en Perse*. Paris, 1899; in-8°.

— P. Peterson, *A sixth Report of operations in search of Sanscrit Mss. in the Bombay Circle*. April 1895-March 1898. Bombay, 1899; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 8 DÉCEMBRE 1899.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Chavannes, secrétaire; Cl. Huart, Guimet, R. Duval, Decourdemanche, M. Schwab, le P. Boyer, Foucher, Mayer-Lambert, Perruchon, Carra de Vaux, V. Henry, Grenard, Aymonier, J. Halévy, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du mois de novembre dernier est lu et la rédaction est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Paul de Kokowroff, professeur d'hébreu à l'Université

impériale de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Schwab.

Sont offerts à la Société :

Par le Directeur de l'Imprimerie nationale, le cinquième et dernier volume in-folio de la traduction du *Bhâgavata Purâṇa*, par M. l'abbé Roussel. Le premier volume de cette traduction remonte à 1840, le second parut en 1844 et le troisième en 1847; tous les trois ont été publiés par Eugène Burnouf. Un intervalle de près de quarante ans s'est écoulé avant la publication (en 1884) du quatrième volume par les soins de M. Hauvette-Besnault, qui avait été chargé de la continuation du travail, à la demande de M. Adolphe Régnier, précédemment désigné. C'est M. l'abbé Roussel qui a bien voulu se charger, après la mort de M. Hauvette-Besnault, de terminer la traduction de ce grand poème hindou (livres X, XI et XII avec un index);

Par M. E. Leroux, les ouvrages suivants qu'il a édités, savoir :

La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, transcrite et traduite par M. Halévy, avec un index par M. J. Perruchon, 1899, in-8°;

Le neuvième volume du *Mahâbhârata*, intitulé : *Çalya-parva*, traduction du sanscrit par M. le docteur L. Ballin, 1899, in-8°;

Mémoires sur l'Annam, traduction du chinois par M. Camille Sainson, consul de France à Mondzeu (Yunnan); Péking, 1896, in-8°;

Grammaire élémentaire de la langue persane, par M. Clément Huart, professeur de persan à l'École des langues orientales; Paris, 1899, in-8°;

Par M. A. Barth :

Le *Bulletin des religions de l'Inde*, suite de ses études sur la matière (extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1899); et trois articles parus dans le *Journal des Savants*,

1899, contenant un compte rendu critique du troisième volume du *Mahâvastu*.

Par M. Barbier de Meynard, au nom de l'auteur, M. Gaston Mercier *Étude sur la toponymie berbère de la région de l'Aurès*. (Extrait des *Actes* du XI[e] Congrès des orientalistes 1897).

M. Chavannes présente à la Société la seconde partie du tome III de sa traduction des *Mémoires historiques de Se-ma-tsien*, 1899, in-8°.

Il est ensuite procédé à la nomination d'un membre de la commission du *Journal asiatique*, en remplacement de M. Devéria, décédé. Sur la proposition de M. le Président, M. Drouin est élu membre de cette commission qui se trouve être ainsi constituée : MM. Duval, Maspero, Oppert, Senart et Drouin.

Il est également procédé à la nomination d'un membre du conseil à la place de M. Devéria. Le conseil élit provisoirement M. Foucher; cette nomination sera soumise à la ratification de la prochaine assemblée générale.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministre du commerce, en date de septembre dernier, invitant la Société asiatique à prendre part au Congrès international des sciences ethnographiques qui doit se tenir à Paris au mois d'août 1900.

M. Chavannes fait un rapport oral sur la traduction du *Kouang-Si-Tong-Tcheu* par M. Beauvais (voir le procès-verbal de la dernière séance), et signale l'importance de cet ouvrage qui donne des renseignements sur l'histoire, la géographie, la description des villes et des monuments, comme sur l'organisation administrative de la province de Kouang-Si.

M. Aymonier fait la communication suivante :

« Le P. Durand, missionnaire au Binh Dinh (Annam), nous a envoyé quelques estampages d'une inscription qui n'est pas en khmer, ni en cambodgien, comme on le croit,

mais en langue tcham. La stèle, trouvée dans le voisinage du petit village de Kon Tra, sur le bord du Ca Xom, haut affluent de la rivière de Qui Nhón et non loin de neuf belles cascades que les Annamites appellent « les Neuf Franges », est une pierre mesurant 1 m. 70 de hauteur sur 0 m. 90 de largeur. L'inscription compte onze lignes gravées sur une seule face, au-dessous du signe mystique *Om* et de l'invocation sanscrite *om namaśśivāya* « hommage à Siva ». En outre, le texte, en langue vulgaire, est précédé des formules *Svasti*, *Jaya*, *Siddhi*, *Kârya*. Sans être très nette sur les estampages, cette inscription sera lisible dans son ensemble. A première vue, elle ne nous a pas paru datée; mais la forme des lettres permet de dire qu'elle appartient à la dernière période des documents épigraphiques du Tchampa et qu'elle ne remonte pas au delà du XIIe siècle de notre ère »

M. Halévy continue la communication de ses recherches étymologiques sur plusieurs expressions sémitiques.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS VERBAL.

(Séance du 8 décembre 1899.)

רַפְסֹדוֹת, דֹּבְרוֹת

Pour construire le temple de Yahwé à Jérusalem Salomon obtint de Hiram, roi de Tyr, la livraison dans un port judéen du bois nécessaire à la construction. Le roi tyrien dit : « Les arbres, cèdres et cyprès, tirés du mont Liban, seront mis en mer sous forme de radeaux, דֹּבְרוֹת, jusqu'au lieu que tu m'indiqueras » (I Rois, v, 23). Le même fait est raconté dans II Chroniques, II, 15, mais le mot employé pour « radeaux » y est רַפְסֹדוֹת. Ce second synonyme est demeuré, jusqu'à présent, sans la moindre explication acceptable. Pour le pre-

mier, la chose est plus facile. Si l'on admet la leçon massorétique ורעו כבשים כדברם (Isaie, v, 17), on obtient un mot דבר ayant le sens de « pâturage » où de « habitude », sens qui peut se concilier avec celui de מִדְבָּר « désert », primitivement « lieu où l'on conduit les troupeaux ». De telle façon, le participe féminin דֹּבְרָה dont דֹּבְרוֹת est le pluriel désignerait le radeau comme un véhicule qui conduit, et l'araméen דְּבַר « construire » appuierait cette explication. רפסדות a, au contraire, l'air de venir d'un singulier רַפְסֹד qui résiste à toute interprétation raisonnable, car la tentative de l'envisager comme un mot composé de רְפַס־יסוד, רְפֵה־יסוד, prolongé de רפס ou élargi de רפד, est de la plus haute fantaisie. Quelques lexicographes parlent bien de la possibilité d'une origine étrangère, mais ils n'ont jamais pu l'indiquer d'une manière précise. Je pense plutôt que sous cette forme impossible et évidemment corrompue, se cache en réalité un vocable ancien qui nous est révélé par la désignation assyrienne du radeau, savoir *raksuti*, dont la forme hébraique est רַכְסוּת et qui vient de *rakasu* = רָכַס « lier, attacher ». רַכְסוּת, forme abstraite comparable à גַּבְלוּת, גַּבְהוּת et מַלְכוּת dont le pluriel est régulièrement מַלְכֻיּוֹת, se dit également au pluriel רַכְסֻיּוֹת, et c'est précisément cette forme qui a été altérée en רַפְסֹדוֹת par les scribes postérieurs. La grande similitude de כ avec פ et de י avec ד sont la cause de cette confusion. Il va sans dire que cette erreur même atteste l'antiquité de l'archétype dont le chroniqueur s'est servi dans sa rédaction.

רִיפְתָּא

Ce mot judéo-araméen qui signifie « pain, galette de pain » est dérivé par les lexicographes de la racine רוף dont le sens n'est même pas déterminé. C'est une erreur. J'ai montré dernièrement dans la *Revue sémitique* que l'araméen נחתומא (= néo-héb. נחתום) = assyrien *nuhatimmu* « boulanger » si-

gnifie proprement « faiseur de sceaux, d'empreintes ». Cette désignation populaire vient ce ce qu'en Babylonie on cuisait les galettes de pain sur des briques chauffées au rouge, et comme les briques de ce pays portaient presque toujours les signatures de leurs propriétaires ou de leurs fabricants, le pain cuit dessus reproduisait ces empreintes. L'usage de la brique pour la cuisson du pain se retrouve aussi dans le mot précité רִיפְתָא qui présente la contraction de רְעִיפְתָא, dérivé de רעפא, רעף « brique ». Ceci explique en même temps l'arabe رغيف « galette ronde et mince de pain », mot qui se montre ainsi comme ayant été emprunté à l'araméen.

פְּרַחְדּוּרָא

D'où vient le nom syriaque de la chauve-souris ܦܪܚܕܘܪܐ? L'idée d'y reconnaître la composition פרח + דורא « volant + ver » a été rejetée avec raison par M. Noeldeke, mais une interprétation quelque peu vraisemblable n'en est pas encore donnée. Je pense que, malgré la vocalisation, פְּרַחְדּוּרָא la lettre ר n'est qu'un élément adventice à l'instar de ceux qui figurent dans les mots ערזלא « cabane » (עזל), קַרְדֹּם (قدوم, קדם) « hache » שַׂרְעַף (שעף, סעף) « pensée », etc. Quant à la syllabe finale, elle est le résultat du redoublement de la dernière radicale qui forme la série des mots comme שבלול, ספלול, חבקוק, פרחח, etc., lesquels semblent comporter une conception du diminutif. פרחדורא élargi de פחדורא se rattache donc à la racine פחד « craindre » et le sens fondamental du nom syriaque de la chauve-souris est « le petit craintif ».

ዮጊ

La particule éthiopienne ዮጊ *yogi* « peut-être, pour que non » a été envisagée par Dillmann comme étant composée de ዮ + ጊ; *yo* serait contracté de יהו « il sera », et *gi* l'équivalent

de כִּי « que ». Il ajoute que *yo* pourrait aussi être l'adoucissement de לוּ, لَوْ, de manière que ዮጊ signifierait au propre « si que » (لَوْ أَنَّ). Les difficultés de cette étymologie sont trop frappantes pour qu'on ait besoin d'y insister. En considérant que la particule dubitative hébraïque פֶּן a, elle aussi, le double sens de la particule éthiopienne en question, il est permis de supposer aux deux une même origine sémantique. Maintenant, étant donné que l'hébreu פֶּן vient de פנה « tourner, se tourner, se retirer », etc., on ne se trompera guère en voyant dans *yogı* un verbe substantif dérivé de la racine sémitique וגי qui se présente dans l'hébreu הוגה (II Samuel, xx, 13) « être retiré ». Notons encore que la racine purement arabe וגה, وجه, a absolument la même signification et répond comme substantif à l'hébreu פָּנִים « face ».

עֶרְכְּךָ

Ce terme se trouve plusieurs fois au chapitre xxvii du Lévitique, et la ponctuation montre clairement que la tradition y reconnaît le mot עֵרֶךְ « estimation », augmenté du suffixe possessif de la 2e personne : « ton estimation ». Toutefois l'impossibilité de conserver ce sens dans la plupart des passages où figure cette forme a déjà été reconnue par les Septante. Non seulement le suffixe de la 2e personne est inutile en plusieurs endroits, mais on trouve deux fois la forme déterminée הערכך en contradiction avec la grammaire hébraïque, voire la grammaire sémitique en général, d'après laquelle les mots pourvus de suffixes possessifs ne peuvent pas recevoir l'article. Les traducteurs grecs se sont tirés d'affaire, tantôt en substituant au suffixe de la 2e personne celui de la 3e (*ἡ τιμὴ αὐτοῦ*), tantôt en le négligeant entièrement. Mais ce traitement embarrasse garantit précisément l'antiquité de la forme du texte massorétique. En vérité, la charpente consonantique est irréprochable, la vocalisation seule doit être

modifiée : il faut lire simplement עֶרְכְּךָ, forme à la dernière radicale redoublée dont j'ai parlé dans l'avant-dernier paragraphe. Avec cette modification insignifiante, toutes les difficultés précitées disparaissent et le sens de « estimation, évaluation régulière » s'adapte on ne peut mieux à tous les passages sans exception.

PROVERBES, XVIII, 19.

Verset rempli d'incohérence ; le texte hébreu porte

אָח נִפְשָׁע מִקִּרְיַת עֹז   וּמִדְוָנִים כִּבְרִיחַ אַרְמוֹן

Mot à mot :

Un frère devenu infidèle est plus qu'une ville forte
Et les disputes sont comme le verrou d'un palais.

Les Septante offrent : *Ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ βοηθούμενος ὡς πόλις ὀχυρὰ καὶ ὑψιλή, ἰσχύει δὲ ὥσπερ τεθεμελιωμένον βασίλειον* « Un frère aide par un frère est comme une ville fortifiée et élevée, il est fort comme un palais fondé » ; le sens ne brille guère par la clarté, mais on voit néanmoins qu'ils ont lu :

אָח נוֹשָׁע [מֵאָח] כְּקִרְיַת עֹז רָמָה וָעֹז כְּמוּסַד אַרְמוֹן

La Vulgate rejette les mots *καὶ ὑψιλή* du premier hémistiche, et suit une nouvelle voie dans le second : *Frater qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma ; et judicia quasi vectes urbium ;* ce qui repose sur la lecture וּמְדִינִים כִּבְרִיחֵי עָרִים (de דין). La platitude de l'ensemble ne disparaît pas dans les traductions modernes, dont celle de Luther : *Ein verletzter Bruder halt harter denn eine feste Stadt, und Zank hält härter denn ein Riegel am Pallast* « Un frère blessé tient plus durement qu'une ville forte, et la dispute tient plus durement

qu'un verrou au palais ». Je propose la lecture suivante qui aplanit toutes les difficultés :

אָח נִמְשָׁל כְּקִרְיַת עֹז וּמְרֵעִים כִּבְרִיחֵי אַרְמוֹן

Un frère ressemble à une ville forte (où l'on se réfugie devant l'attaque de l'ennemi),
Et les amis (ressemblent) aux verrous (qui ferment) l'entrée d'un palais.

Pour נִמְשָׁל כְּ, voir Psaumes, XLIX, 13, 21; le singulier מֵרֵעַ « ami » se trouve dans Proverbes, XIX, 7, et le pluriel מֵרְעִים dans Juges, XIV, 11.

ISAIE, LXIII, 11.

Ce verset tripartite a donné lieu à beaucoup de corrections, les unes aussi violentes que les autres, sans cependant aboutir à un sens satisfaisant :

a וַיִּזְכֹּר יְמֵי עוֹלָם משה עַמּוֹ
b אַיֵּה הַמַּעֲלָם מִיָּם אֵת רעה צאנו
c אַיֵּה הַשָּׂם בקרבו את־רוּחַ קָדשו

Les Septante n'y ont déjà pas compris grand'chose; ils mettent משה en état construit avec עַמּוֹ « Moïse de son peuple (Μωυσῆ λαοῦ αὐτοῦ) », lisent הַמַּעֲלֶה au lieu de הַמַּעֲלָם en considérant את רעה צאנו comme le complément direct de ce verbe : « Où est celui qui a fait monter de la mer le pasteur de ses brebis ? » (Ποῦ ὁ ἀναβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων αὐτοῦ), et בְּקִרְבָּם au lieu de בקרבו (ἐν αὐτοῖς). M. Duhm suit strictement cette voie et efface, de plus, entièrement les mots משה עמו qui seraient une interpolation postérieure; il croit même que la partie *b* fait allusion à la délivrance de Moïse enfant jeté dans le Nil (Exode, II, 2-5).

Un auteur plus récent change ויזכר en ואזכר et עמו en עבדו, et place את רעה צאנו immédiatement après : « Je me souviens des anciens jours de Moïse son serviteur, le pasteur de son troupeau », sans réfléchir que la particule את s'oppose absolument à une pareille construction (*R. É. J.*, 1899, p. 38). Cependant la Vulgate était, à un point près, sur la bonne voie : « Et recordatus est dierum sæculi Moysi *et populi sui* (corriger : *populus suus*) »; les mots ימי עולם משה forment un groupe uni par l'état construit tout comme צִיּוֹן קְדשׁ יִשְׂרָאֵל (Isaïe, LX, 14 = ציון עיר קדש ישראל) = ימי עולם ימי משה. Le sujet du verbe est naturellement עמו, nom collectif qui permet le pluriel dans המעלם, forme qui, loin d'être fautive (Duhm), est d'une classicité irréprochable; comp. הַמּוֹלִיכְךָ (Deut., VIII, 15) et הַמַּלְבִּשְׁכֶם (II Samuel, I, 24 :

Et son peuple (le peuple de Yahwé) se rappelant les anciens jours de Moïse dit :
Où est celui (= Yahwé) qui les a fait monter de la mer avec le pasteur de ses brebis?
Où est celui qui a mis en lui (en Moïse) son esprit saint?

Le peuple plongé dans les misères de la captivité désire ardemment le renouvellement des miracles de l'ancienne époque mosaïque.

J. Halévy.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 décembre 1899.)

Par les éditeurs : J. Halévy, *La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV; lettres babyloniennes trouvées à El-Amarna*, transcrites et traduites. Paris, 1899; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire; novembre 1899. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *Annuaire de l'École pratique des hautes études*. Paris, 1900; in-8°.

— *Al-Machriq*, tichrîn 2. Beyrouth, 1899; in-8°.

— *Bollettino*, 333, 334. Firenze, 1899; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 45, 46; 47. Paris, 1899; in-8°.

— *T'oung-Pao*, mai-octobre, avec Supplément par M. Cordier. Leide, 1899; in-8°.

— *Journal des Savants*, septembre-octobre 1899. Paris; in-4°.

— *Upsala Universitets Arsskrift*, 1876, I. Upsala; in-8°.

— *The Sanskrit critical Journal*, May-July-September 1899. Woking; in-8°.

— *Le Bhâgavata Purâṇa*, histoire poétique de Krichna, traduit et publié par E. Burnouf; t. V, par M. Hauvette-Besnault et le R. P. Roussel de l'Oratoire. Paris, 1898; in-fol.

— *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Giugno 1899. Roma; in-4°.

— *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, V, vol. VIII, fasc. 7 et 8. Roma; in-8°.

— *Revue archéologique*, septembre-octobre 1899. Paris; in-8°.

— *Bulletin archéologique*, année 1899, 1re livr. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*, December 1899. London; in-8°.

— *Annuaire de l'École pratique des hautes études*. Paris, 1900; in-8°.

— *Le Muséon*, septembre 1899. Louvain; in-8°.

Par la Société biblique : Une collection de livres religieux en diverses langues. London, 1899, in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. December 1898; in-8°.

Par les auteurs : J. F. M. Pereira, *Ta-si-yang-kuo, Archivos*

et Anales do Extremo Oriente Portuguez. Lisboa, 1899; in-4°.

— E. Drouin, *Une drachme arsacide.* Bruxelles, 1899; in-8°.

— Le même, *Sur l'origine du titre* **Βασιλεὺς Βασιλέων.** Bruxelles, 1899; in-8°.

— H. Cordier, *Deux voyeurs dans l'Extrême-Orient.* Leide, 1899; in 8°.

— K. L. Tallquist, *Die Sprache der Contracte Naba-nâids.* Helsingfors, 1890; in-8°.

— Olaf Molin, *Om prepositionen* מִן *i Bibelhebreiskan.* Upsala, 1893; in-8°.

— J. A. Lundel, *Étude sur la prononciation russe.* Upsala, 1890; in-8°.

— Erik Stave, *Om Uppkomsten af gamla Testamentets kanon.* Upsala, 1891; in-8°.

— O. E. Lindberg, *Studien ofver de semitiska ljude w och y.* Lund, 1893; in-8°.

— Karl Fries, *Weddâsê Mâryâm* (texte éthiopien et traduction). Upsala, 1892; in-8°.

— K. U. Nylander, *Inleding till Psalteren.* Upsala; 1894; in-8°.

— Le même, *On Kasusändelserna i Hebreiskan.* Upsala, 1882, in-8°.

— Le même, *Orientalistkongressen i Stockholm-Christiania.* Upsala, 1890; in-8°.

— K. G. Nordlander, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab.* Leipzig, 1896; in-8°.

— H. Almquist, *Om det sanskritiska aham.* Upsala, 1879; in-8°.

— Le même, *Mechilta Bo Pesachtraktaten.* Lund, 1892; in-8°.

— Le même, *Ein samaritanischer Brief an König Oskar.* Upsala, 1897; in-8°.

— Le même, *Ibn Batutas resa genom Maghrib.* Upsala, 1866; in-8°.

Par les auteurs : J. Seligmann, *Prooimium et specimen lexici arabici Atthaʿalibii;* 1896; in-8°.

— S. Aberstén, *Giltin i den babyloniska Talmud.* Goteborg, 1896; in-8°.

— Anton Haclin, *Prepositionen* ל*s etymologi och användning i Hebreiskan.* Upsala, 1886; in-8°.

— J. T. Nordling, *Den svaga verb-bildningen i Hebreiskan.* Upsala, 1879; in-8°.

— Le même, *De allmanna vokalforandringarna i Hebreiska Språket, 2ª Upl.* Upsala, 1879; in-8°.

— R. A. Brandel, *Om och Ur den arabiske geografen Idrisî.* Upsala, 1894; in-8°.

— Olaf O. Celsino, *Bibliothecæ Upsaliensis historia.* Up sala, 1745; in-8°.

— K. Loftman, *Ofversattning och Kommentar till Profeten Hoseas bok.* Linköping, 1896; in-8°.

— Le même, *Kritisk undersokning af den masoretiska Texten till Profeten Hoseas bok.* Upsala, 1896; in-8°.

— K. B. Wiklund, *Entwurf einer Urlappischen Lautlehre* I. Helsingfors, 1896; in-8°.

— O. Fr. Tullberg, *Stodda anmarkningar rorande Indien och Sanskrit litteraturen.* Upsala, 1839; in-8°.

— Le même, *De linguæ aramææ dialectis.* Upsala, 1843; in-8°.

— Le même, *Gregorii bar Hebræi in Jesaiam scholia.* Upsaliæ, 1842; in-4°.

— Le même, *Malavika et Agnimitra*, fasc. 1. Bonnæ, 1894; in-4°.

— Jean Gabr. Sparuenfeldius, *Catalogus Centuriæ librorum rarissimorum.* Upsaliæ, 1706; in-8°.

— H. Paasonen, *Mordvinische Lautlehre.* Helsingfors, 1893, in-8°.

— C. J. Tornberg, *Codices arabici, persici et turcici bibliothecæ regiæ Universitatis Upsaliensis.* Lundæ; in-4°.

— K. V. Zetterstéen, *Jahja bin Abd-el-Muʿṭi ez-Zawâwis Ed dura el-Alfije fî ilm el-arabija.* Leipzig, 1895; in-8°.

Par les auteurs : F. Nau, *Opuscules maronites*, 1re part. Paris, 1899; in-8°.

— Le même, *Traité de l'astrolabe plan de Sévère Sabokht* (extrait). Paris, 1899; in-8°.

— M. Schwab, *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898.* Paris; in-8°.

— Cl. Huart, *Le dialecte de Chirâz dans Sadi* (extrait) Genève, 1897; in-8°.

— Le même, *Les Zindîqs en droit musulman* (extrait). Genève, 1897; in-8°.

— Le même, *Grammaire élémentaire de la langue persane.* Paris, 1899, in-8°.

— M. A. Stein, *Notes on the monetary system of ancient Kaśmir.* London, 1899; in-8°.

— P. Cheikho, *Notice sur un ancien manuscrit arabe.* Beyrouth, 1899; in-8°.

— A. Barth, *Le Mahāvastu,* texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par E. Senart, 3 vol., 1882-1897 (extrait); in-4°.

— Le même, *Bulletin des religions de l'Inde.* Paris, 1899 in-8°.

— E. Durant-Lapie, *Le comte d'Escayrac de Lauture.* Paris, 1899, in-8°.

SUR LA DATE DU NIRVÂNA, PAR M. LÉON FEER.

Dans le *Journal de la Société orientale allemande* (vol. LIII, p. 120-124), M. Speyer a récemment discuté la date de la mort du Buddha d'après l'Avadâna-Çataka et montré qu'elle se place cent ans avant le règne d'Açoka et non deux cents ans comme l'a dit Burnouf et comme je l'ai répété après lui. J'ai bien mis dans ma traduction : « Dans le *deuxième* siècle... », mais j'aurais dû dire « le *troisième*... », car je suivais Burnouf.

I

Le centième récit de l'*Av. Çat.*, où se trouve la mention contestée, se compose de deux parties : un récit de la mort du Buddha finissant par une stance, et le récit d'un fait du temps d'Açoka; le second récit est soudé au premier, sans que rien les sépare. Cette union étroite est surtout manifeste dans le manuscrit de Paris. Voici, en effet, comment le pada final de la stance et le commencement du deuxième récit y sont présentés :

| *Dve* | *civare tatra naiva dagdha abhyantaram bâhyam atha dvitîyam varṣaçataparinirvṛte buddhe bhagavati . . . .*

Burnouf rattachant *athadvitîyam* à *varṣaçata. . .* traduit : « Deux cents ans après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâna complet... » (*Introd.*, p. 385). Mais M. Speyer montre que les mots *atha dvitîyam* appartiennent non au second récit, mais au premier, et qu'ils complètent le dernier pada de la stance; mots de remplissage, il est vrai, ajoutés pour parfaire le vers, mais en faisant partie intégrante. Ce vers se traduit donc littéralement ainsi :

Duæ vestes illic non equidem ustæ, interior exterior nunc secunda.

Alors le deuxième récit commence par *varṣaçata. . .* « cent ans après. . . ».

II

La traduction tibétaine donne raison à M. Speyer. Voici, en effet, le texte du Kandjour. (Je mets sous chaque mot tibétain son équivalent sanscrit.)

Der ni bzañ-jiñ nañ dañ phyi-rol gyi rnam-pa gñis ni

Tatra eva civare (?) abhyantaram bâhyam dvitîyam (?)

ts'ig pa yoṅs ma-gyur saṅs-rgyas bchom-ldan-'das yoṅs-su mya-ṅan-
dagdha eva na... buddhe bhagavati parinirvṛte

las 'das nas lo brgya lon dei tsé
varṣaçata.........

L'espèce de cheville *atha dvitîyam* qui a causé l'erreur de Burnouf n'est pas représentée dans le tibétain, ou, si elle l'est par les mots *rnam-pa gñis*, c'est d'une façon douteuse, insuffisante, et qui, dans tous les cas, place clairement les mots *atha dvitîyam* dans la stance et, par conséquent, dans le premier récit. Et la date du Nirvâna se trouve, avec plus de clarté encore, indiquée par les mots *lo-brgya* (sanscrit *varṣaçata*) « cent ans »; les termes tibétains *lon* « écoulés », *dei-tse* « en ce temps-là », ne correspondent à aucune expression sanscrite.

III

M. Speyer fait observer que son interprétation met d'accord l'*Avadâna-Çataka* et d'autres recueils tels que l'*Açoka-* et le *Divya-avadâna*, qui placent le règne d'Açoka cent ans seulement après le Nirvâna. J'ajouterai le *Dzaṅ-lun*, où la même assertion (dont j'aurais dû me souvenir) se trouve, dans le xxviie chapitre, en ces mots :

ṅa mya ṅan-las- 'das-te lo-brgya-lon-pai og-tu rgyal-po A-ço-ka.

Cent ans écoulés après mon Nirvâna, le roi Açoka...[1].

Il paraît donc bien établi que l'assertion d'après laquelle l'*Av. Çat.* mettrait deux siècles entre le Nirvâna et le règne d'Açoka est le résultat d'une méprise, que les textes népâlais sont d'accord pour réduire cet intervalle à un siècle, et que la rectification proposée par M. Speyer est parfaitement juste.

L. Feer.

[1] *Der Weise und der Thor*, p. 218, l. 7.

NOTICE SUR UNE NOUVELLE MONNAIE TANGOUTAINE.



Le *Journal asiatique* a bien voulu publier en 1898, ma Notice sur une monnaie à légende en écriture tangoutaine, émise par un prince de la dynastie de Si-Hia, qui a régné sur les frontières nord-ouest de la Chine, de 1004 à 1227, et dont la capitale était Hia-tcheou (aujourd'hui Ning-hia-fou) sur la rive gauche du fleuve Jaune. Cette notice contient le déchiffrement, en chinois, de la légende tangoutaine.

Depuis mon retour à Péking, j'ai eu l'occasion d'ajouter à ma collection, une autre monnaie de la même série numismatique qui n'a pas encore été publiée. J'en donne ici le dessin, avec les équivalents, en chinois, de la légende tangoutaine; je les ai déterminés comme pour la précédente monnaie, à l'aide des inscriptions en tangout qui se trouvent sur la pagode bouddhiste de Leang-tcheou dans la province du Kansu et sur la porte de Kiu-yong-koan près Péking, dont j'ai parlé dans ma première notice.

Voici la description de cette nouvelle pièce dont le revers est anépigraphe.

Nous avons déjà deux caractères, au-dessous et à gauche du trou central, qui nous sont connus, étant les mêmes que ceux de la première monnaie. Ce sont les deux signes tangoutains que j'ai transcrits en chinois par 寶錢 *pao ts'ien*

« monnaie précieuse ». Il reste à déterminer les deux autres signes.

Le premier, celui qui est au-dessus du trou central, se rencontre fréquemment dans la partie tangoutaine des deux inscriptions de Leang-tcheou et de Kiu-yong-koan, où il est l'équivalent du mot chinois *t'ien* « ciel » 天. Il me suffira de signaler la dernière colonne de la stèle de Leang-tcheou en tête de laquelle on voit ce caractère qui est le premier du groupe *T'ien-you-min-ngan*, nom de la période dans la cinquième année de laquelle (an 1094 de J.-C.) le monument a été élevé. Si l'on se reporte au tableau des souverains de la dynastie Si-Hia dressé par M. Devéria [1], on voit que, durant les règnes des trois monarques canonisés sous les noms de Y tsong (1049-1068), Hoei tsong (1068-1087) et Tchong tsong (1087-1140), il n'y a pas moins de cinq *nien-hao* commençant par *t'ien* « ciel ». Mais quatre d'entre eux doivent être éliminés, car le *nien-hao T'ien-i-tche-p'ing* (1087-1089) nous est donné au complet (en plus du *nien-hao T'ien-you-min-ngan*) dans le texte tangoutain de la stèle de *Leang-tcheou*, tandis que les seconds caractères des *nien-hao T'ien-you-tch'oei-cheng* (1050-1052) et *T'ien-ngan-li-ting* (1086) sont respectivement identiques au second et au quatrième caractères de la période précitée *T'ien-you-min-ngan*; il ne reste donc que le nien-hao, en chinois, *t'ien-tz'e-li-cheng-kouo-k'ing* (1070-1075) qui soit applicable ici.

Le second signe tangoutain, celui qui est à droite du trou central, se rencontre aussi sur la dernière colonne du texte tangoutain de la stèle de Leang tcheou où il paraît avoir le sens, si on le prend avec le caractère qui le précède, de « par faveur impériale » 賜 (le monument a été érigé). Le texte chinois conduit au même sens, si l'on tient compte d'une lacune qui est entre la date et le signe *kien* « érigé ».

Les mêmes deux caractères tangoutains dont le second se

[1] Devéria, *L'écriture du royaume de Si-Hia ou Tangout* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, Savants étrangers, t. XI, 1898.

trouve seul sur notre monnaie, se rencontrent sur le petit texte du côté oriental de la porte de Kiu-yong-koan dans une phrase qui doit signifier suivant moi « construit par faveur impériale ». On peut encore les rencontrer deux fois dans les titres des commissaires impériaux mentionnés sur la stèle de Leang-tcheou avec un contexte qui fait qu'on peut bien s'attendre à trouver le caractère chinois correspondant *tz'e* 賜. L'ensemble de la légende tangoutaine peut donc être considéré comme équivalent au chinois *t'ien tz'e pao ts'ien* « monnaie précieuse de (la période) t'ien tz'e ». Ces deux derniers signes sont d'ailleurs une abréviation du groupe *t'ien-tz'e-li-cheng-koue-k'ing*, second nien-hao (1070-1075) du règne du souverain Si-Hia qui a été canonisé sous le nom de Hoei tsong. La monnaie qui a été publiée dans ma précédente notice a été frappée pendant le nien-hao suivant *ta-ngan* (1075-1085). Les deux pièces appartiennent donc au même empereur Hoei tsong.

Dr S. W. Bushell.

Légation de S. M. Britannique à Péking, août 1899.

BIBLIOGRAPHIE.

Die Handschriften-Verzeichnisse der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin. XXIII^er^ Band, Verzeichniss der syrischen Handschriften von Eduard Sachau; Abtheilung I-II, Berlin, Asher, 1899, in-4°, p. 942; préface I-XIV; fac-similés I-IX.

Le fonds syriaque des manuscrits de la Bibliothèque royale de Berlin, qui doit son importance à la collection dont M. Sachau l'a enrichi depuis son retour d'Orient, n'était connu que par la nomenclature sommaire que ce savant professeur avait publiée en 1885 (*Kurzes Verzeichniss*

der Sachau'schen Sammlung nebst Uebersicht des alten Bestandes). Aujourd'hui le catalogue analytique qui vient de paraître par les soins de M. Sachau, permet aux travailleurs de mieux apprécier la valeur littéraire et historique des œuvres des Syriens conservées à la Bibliothèque de Berlin.

Le catalogue renferme une description très complète de chaque manuscrit, et, quand il s'agit d'un ouvrage nouveau pour nous ou peu connu, de longs extraits et parfois un texte entier avec une traduction allemande. Un travail fait avec un soin si minutieux a coûté de longues années avant de voir le jour et l'auteur n'a pu mentionner les publications syriaques qui avaient eu lieu pendant l'impression du catalogue. Il n'a pas cru devoir y revenir dans les *Addenda* ni ajouter quelques autres publications antérieures qui lui avaient échappé et qui sont de peu d'importance.

Le nouveau catalogue de Berlin forme la suite et le complément des catalogues syriaques de Rome, de Paris, de Londres et d'Oxford, grâce auxquels l'œuvre littéraire des Syriens commence à être mieux connue. Il apportera, lui aussi, son contingent à la source de l'inédit qui semblait près de tarir.

Au lieu de suivre purement et simplement l'ordre des matières adopté par ses devanciers, le rédacteur du catalogue a divisé les manuscrits en trois groupes d'après leur écriture : estranghélos, nestoriens et jacobites. Ce classement se justifie en un sens, parce que les manuscrits estranghelos de Berlin représentent les manuscrits anciens (quelques-uns remontent au ve et au vi^e siècle); les manuscrits nestoriens et jacobites sont, au contraire, de basse époque (plusieurs d'entre eux ne sont que des copies récentes de manuscrits qui se trouvent en Orient) Mais cette méthode a ses inconvénients. Le travailleur qui s'adresse à un texte spécial devra consulter l'index des matières et l'index des auteurs pour savoir si ce texte est représenté dans une ou plusieurs catégories du catalogue. En outre un manuscrit nestorien peut contenir une œuvre jacobite (n° 33) ou, en sens inverse, un

manuscrit jacobite reproduira un livre nestorien (nos 171, 228-232, 236).

Les récentes éditions de textes syriaques tirés de la Bibliothèque de Berlin ont mis en évidence la valeur des manuscrits de cette bibliothèque. Le catalogue, de son côté, nous apprend que tous les genres littéraires y sont représentés par plusieurs manuscrits : versions et commentaires bibliques, apocryphes et légendes, actes des saints, théologie, patristique syriaque et grecque, livres liturgiques, philosophie, grammaire, lexicographie, etc. Quelques ouvrages ne se trouvent en Europe qu'à Berlin. La collection néo-syriaque (Fellihi et Tôrânî) est unique en son genre.

Le catalogue compte 346 numéros et, en plus, deux nouvelles acquisitions mentionnées à la fin de la préface : une chaîne des Pères, incomplète au commencement et à la fin, intitulée : *Le jardin des délices*, et *Le livre des Scolies* de Théodore bar Koni, suivi de deux écrits de l'évêque Silvanus.

Cependant, sous le rapport du nombre et de l'importance des manuscrits anciens, la Bibliothèque de Berlin ne vient qu'en dernière ligne après les autres grandes bibliothèques de l'Europe. Les manuscrits estranghélos, presque tous incomplets et en mauvais état, ne comprennent que 22 numéros; les autres manuscrits, nestoriens, jacobites et melkites, sont modernes. Les copies des manuscrits nestoriens demeurés en Orient n'ont pas toutes la même valeur; quelques-unes (nos 77, 79, 80, 81, 93, 101) ont été écrites en 1882 et 1883 par un certain Franz fils de Giwargis qui a parfois maltraité son original d'une manière pitoyable[1].

[1] Comparer Baethgen, *Congrès des Orientalistes de Stockholm, section sémitique*, p. 107-116, et J.-B. Chabot, *Journal asiatique*, juillet-août, 1894, p. 189, pour ce qui concerne le n° 80 (*coll. Sachau*, 217) contenant le commentaire de Théodore de Mopoueste sur l'Évangile de saint Jean; — Rahlfs, *Goettingische gelehrte Anzeigen*, 1893, n° 25, p. 984, au sujet du n° 101 (*Coll. Sachau*, 212 et 213) contenant le lexique de Bar Bahloul.

A propos du n° 229 (*Coll. Sachau*, 194), nous avons la satisfaction de constater que la description qu'en fait M. Sachau (p. 711) justifie le clas-

Il n'est pas nécessaire d'ajouter que ce catalogue a été rédigé avec une rare compétence; le nom de l'auteur est le meilleur garant de l'exactitude de la reproduction des extraits imprimés, de leur traduction et du commentaire qui suit la description de chaque manuscrit[1].

La préface commence par une esquisse très réussie de l'histoire de la littérature syriaque. A la fin de l'ouvrage, huit *indices* : une revue des différentes collections qui composent le fonds syriaque de la Bibliothèque de Berlin; une liste des manuscrits datés; un index des auteurs; un autre des copistes; un *Index geographicus;* un index des noms de personnes; un *Index rerum;* et un index des évêchés. Suit une liste des *Corrigenda et addenda* à laquelle M. Goussen a collaboré. Les fac-similés de manuscrits forment une utile contribution à la paléographie syriaque.

L'exécution typographique est admirable. Les caractères estranghélos, nestoriens et jacobites appartiennent à la meilleure catégorie des types syriaques en usage dans les imprimeries.

R. Duval.

sement que nous avions fait de ce manuscrit parmi les *Codices mixti* composés de gloses de Bar Bahloul, de Bar Ali et d'autres lexicographes, (voir notre édition de Bar Bahloul, Préface, p. III). M. Gottheil avait décrit ce manuscrit comme étant un Bar Ali ordinaire et M. Rahlfs nous avait reproché sévèrement la soi-disant confusion que nous avions commise. M. Sachau dit de ce manuscrit *Thesaurus linguæ syriacæ von Bar Ali, Bar Bahlul und anderen, von der Categorie der Codices mixti.* Après avoir rappelé mon classement de ce manuscrit et celui de M. Gottheil, il ajoute : *In Wahrheit ist es eine compilation aus Bar Ali, Bar Bahlul und anderen Quellen.*

[1] P. 717, l. 2-3 de la 2e colonne, les mots ܡ̈ܠܐ ܩ̈ܠܐ ܕܠܐ ܡܫܚܠܦܝܢ signifient *les mots qui ne diffèrent pas (par la forme mais par le sens)*. Il s'agit d'un traité *De æquilitteris.*

Ngann nann tche luo 安南志畧. Mémoires sur l'Annam. Traduction accompagnée d'un lexique géographique et historique, par Camille Sainson. Péking, imprimerie des Lazaristes au Pé-t'ang, 1896; in-8° de VII-581 pages. En vente chez Leroux.

Si l'on fait abstraction des textes qu'on peut glaner dans les historiens chinois, le nombre des ouvrages écrits en Chine sur le royaume d'Annam est fort restreint; le plus ancien et le plus important est celui qui fut publié par un certain *Li Tso*, au commencement du XIVe siècle de notre ère, sous le titre de *Ngan-nan-tche-luo;* l'année de la publication est incertaine; la préface de l'auteur est datée de 1335, mais on trouve dans le livre la mention d'événements qui se passèrent en 1339; c'est donc vers 1340 que la rédaction définitive dut être terminée. Les exemplaires chinois du *Ngan-nan-tche-luo* étaient devenus de nos jours introuvables, quand un Japonais eut l'heureuse idée d'en faire une réimpression; c'est de cette édition japonaise de 1884 que s'est servi M. Sainson pour nous donner une traduction française qui mérite tous les éloges.

Li Tso était un noble annamite qui se réfugia en 1285 en Chine; il est le contemporain de Marco Polo, qui paraît avoir accompagné en 1285 ou en 1288 (ap. Yule) les envoyés de Khoubilai Khan dans le Tchampa. *Li Tso* employa les loisirs de sa retraite à écrire une description géographique et historique de son pays. La partie géographique n'est pas très détaillée, quoique l'on y puisse trouver des notions importantes sur les divisions administratives de l'Annam à l'époque des *Yuen* et sur les traditions qui se perpétuent dans certaines localités; on lira avec intérêt les pages (p. 88-95) relatives aux coutumes annamites. Mais le livre de *Li Tso* est moins un traité sur l'Annam qu'un recueil de documents sur les relations de la Chine et de l'Annam, principalement à l'époque mongole. Nous avons ici toute la correspondance officielle que les rois d'Annam échangèrent avec Khoubilai

Khan et ses successeurs; les expéditions militaires et les ambassades que la Chine envoya au delà de sa frontière méridionale y sont énumérées; tous les Chinois qui jouèrent quelque rôle en Annam et tous les Annamites qui furent en rapports avec le gouvernement chinois y ont leur biographie.

Parmi les lettres des rois d'Annam, il en est une (p. 293-294) qui fut écrite entre 1295 et 1309 pour demander à l'empereur plus de 15,000 livres bouddhiques; le roi d'Annam y expose que le bouddhisme a été apporté en Annam par les Chinois sous les dynasties *T'ang* et *Song*, mais que les ravages des armées impériales ont détruit ou réduit en cendres les écritures sacrées; il supplie Oeuldjaïtou Khan de ne pas lui refuser la parole sainte, de lui ouvrir largement les trésors bouddhiques. Sa requête lui fut octroyée et les livres demandés furent expédiés par les soins du grand Conseil. Ainsi, malgré sa situation méridionale, l'Annam ne reçut point le bouddhisme directement de l'Inde; c'est toujours par l'intermédiaire de la Chine qu'il fut instruit dans la foi bouddhique, et ce fait montre combien profondément il subit l'influence intellectuelle de l'Empire du Milieu.

Le livre de *Li Tso* abonde en renseignements dignes d'intérêt; il éclaire d'un jour nouveau les intrigues de la politique chinoise et annamite; il nous apporte le témoignage sûr d'un homme qui fut souvent acteur en même temps que spectateur dans les événements qu'il raconte. M. Sainson, qui a poussé le dévouement scientifique jusqu'à imprimer sa traduction à ses propres frais, a rendu un service signalé aux études sinologiques; son ouvrage suppose une somme de travail considérable : il sera de la plus grande utilité à tous ceux qui voudront étudier l'histoire de l'Annam.

Ed. Chavannes.

M. de Harlez vient de publier dans le *T'oung-pao* (vol. IX, n° 3) un court article dont l'intention est intéressante : l'auteur y recherche, d'après le *Yi li*, 儀禮, rituel contem-

porain de la dynastie des *Tcheou*, des traces de la langue parlée au VI[e] siècle avant J.-C. Si l'on admet, comme il semble naturel, que les odes des *Koę fong*, 國風, sont des chants populaires, que les hymnes des trois autres parties du *Chi king*, 詩經, sont écrits dans la même langue, il en résulterait que, jusque dans la première période des *Tcheou*, la langue parlée était aussi celle qui s'écrivait; peut-être, si en comparant ce livre canonique avec les chapitres contemporains du *Chou king*, 書經, on trouvait des divergences de style, pourrait-on les attribuer à la différence naturelle entre la prose et la poésie. Au contraire, celui qui étudie le développement ultérieur du chinois trouve, à partir des *Song*, une démarcation bien nette entre la langue parlée et la langue écrite, démarcation qui n'a fait que s'accentuer depuis lors. A quelle époque ces divergences ont-elles paru d'abord? C'est une question de nature à intéresser les esprits curieux.

A l'aide de divers documents, on pourrait tenter de résoudre le problème. Pour l'époque des *Han* par exemple, la comparaison entre le *Fang yen*, 方言, de *Yang Hiong*, 揚雄, (53 avant J.-C. — 18 après J.-C.), et divers ouvrages historiques, philosophiques ou autres, permettrait au moins de reconnaître le vocabulaire spécial à plusieurs dialectes de la langue parlée; pour l'époque moyenne des *Tcheou*, le *Tso tchoan*, 左傳, et les *Koę yu*, 國語, où l'écrivain tantôt rédige en son propre nom, tantôt cite des paroles et des discours, rendraient peut-être des services analogues; on pourrait faire la même épreuve avec les livres classiques, *Meng tseu*, 孟子, et *Loęn yu*, 論語, d'une part, *Ta hio*, 大學, et *Tchong yong*, 中庸, de l'autre.

C'est une comparaison de ce genre que M. de Harlez tente avec le *Yi li*, qu'il fait remonter au VI[e] siècle avant notre ère : si ce texte date certainement des *Tcheou*, je ne vois cependant pas de raisons décisives pour en fixer la rédaction de préférence au VI[e] siècle; M. de Harlez ne nous donne pas le motif qui l'a déterminé; d'ailleurs les Chinois sont, sur ce

point, moins affirmatifs que lui. Parmi les formules qui étaient prononcées dans les cérémonies et que M. de Harlez tient pour être de la langue parlée, je dois faire des réserves pour celles auxquelles il donne les nos 1, 2, 3, 8 et 9 : non seulement elles offrent une coupe rythmique très marquée (phrases de 4 caractères), mais elles présentent sinon de vraies rimes telles que les rimes modernes, tout au moins des assonances non douteuses disposées avec une certaine régularité (1 et 2, 服德福, au ton rentrant avec finale *k*; 3, 服 et 德 comme plus haut, 令 et 慶 au ton descendant, en *ing;* 8, 芳祥忘, à la rime 陽; 9, 字宜之, ont une sorte d'*i* final, une fois au ton descendant, deux fois au ton égal). Ce ne sont vraiment pas là les caractères de la langue parlée, mais, bien au contraire, d'une versification plus ou moins libre.

Quant aux autres formules, elles sont sans doute en prose, et la thèse de M. Harlez s'applique ici mieux que tout à l'heure. Encore resterait-il à savoir si cette prose est bien celle de la langue que l'on parlait journellement dans cette antiquité reculée. L'écrivain chinois, en transcrivant ces formules, ne les a-t-il pas récrites, comme ont pu le faire pour leurs discours et mots célèbres les rédacteurs des livres classiques, et *Tso* pour son commentaire, et les autres historiens pour leurs histoires? Bien plus, les formules rituelles, celles de la simple politesse sont, très souvent en Chine, de langue écrite beaucoup plus que de langue parlée : le 久仰, le 托福, le 拜幾, le 候乘 des présentations et des visites ont-ils rien de la langue parlée moderne et seraient-ils intelligibles, n'était l'usage qui les consacre?

Il ne semble donc pas que la thèse de M. de Harlez soit suffisamment établie; mais, comme je le disais en commençant, la tentative est intéressante.

Depuis que ces lignes ont été écrites, les Orientalistes ont eu à déplorer la perte de M. de Harlez, qui dans sa vie de labeur a abordé plusieurs branches de leurs études et y a

porté une activité infatigable, une curiosité toujours en éveil. Quelles que soient les divergences d'opinion qui puissent me séparer de l'auteur des *Religions de la Chine*, du traducteur du *Yi li* et du *Yi king*, je tiens à m'associer aux regrets qu'a causés sa mort.

Maurice Courant.

Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, 3e édit. — Paris, Leroux, 1900, 1 vol. in-8°, x et 743 pages.

La réimpression de ce livre, le meilleur sans contredit qui soit dû à la plume de feu M. de Gobineau, sera accueillie en France avec une satisfaction qui n'ira pas sans un léger remord. C'est à la généreuse initiative de l'étranger, que nous sommes redevables de cette nouvelle édition. Je surprendrai assurément un grand nombre de mes confrères en leur révélant l'existence d'un groupe de lettrés qui professent pour notre spirituel et regretté compatriote une admiration voisine du fanatisme. Une société s'est constituée dans le grand-duché de Bade, à Fribourg, sous le vocable de *Société Gobineau*. M. Scheinann, qui en est l'âme dirigeante ne s'est pas contenté de la créer, d'y recruter des adhérents, d'en accroître les ressources, il a publié successivement une traduction allemande des *Nouvelles asiatiques*, de *la Renaissance* et de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Nous félicitons sincèrement le savant traducteur du succès que cette tentative, en apparence téméraire, a obtenu en Allemagne, et ce succès, il est facile de l'expliquer.

Par certains côtés, Gobineau appartient à ce pays : il a le goût de la haute spéculation, le large idéal et en même temps le vague, l'imprécis des penseurs d'outre-Rhin. Ces qualités et ces défauts se montrent principalement dans son *Essai sur les races humaines* et aussi, mais à un moindre degré, dans les deux livres qu'il a consacrés à l'étude de l'Orient mo-

derne, je veux dire les *Trois ans en Asie*, et le charmant ouvrage que la société fribourgeoise vient de rééditer. Le premier de ces deux livres est le récit coloré, humoristique, parfois paradoxal du voyage accompli en Perse par la Mission Bourée. On y rencontre à chaque pas des scènes prises sur le vif, des tableaux tracés *dal vero* et de main de maître; partout de l'esprit, de la verve à pleins bords. La Perse y est décrite avec un optimisme où perce cependant je ne sais quel imperceptible dédain pour ce monde oriental que l'auteur oppose à notre vieille civilisation occidentale.

Ces impressions de voyage se doivent lire avant les *Religions et philosophies*, qui les dépassent de beaucoup en profondeur de vue, en richesse d'observation. Celui qui écrit ces lignes a bien connu le comte de Gobineau; il a été son compagnon de route, son collègue de carrière; il a assisté à l'élaboration de ce charmant livre, écrit en partie sous la dictée de Mirzas persans, mais pensé par un disciple de Hegel et parfois aussi par un adepte désabusé de Schopenhauer. La collaboration des lettrés de Téhérân y est visible dans les chapitres qui traitent des origines et du développement du chiisme en Perse; on la constate également dans les pages pleines d'émotion où l'auteur raconte la naissance du babysme, son développement, sa résistance au pouvoir royal. Gobineau fut presque le témoin oculaire et c'est pour cela qu'il restera l'historien le plus véridique de cette lutte héroïque qui rappelle par des traits d'une étonnante grandeur l'épopée du christianisme naissant. N'est-ce pas aussi M. de Gobineau, qui nous a fait connaître les *tazyès*, c'est-à-dire les mystères religieux de la Perse, dont on ne possédait que de courts aperçus, des fragments insuffisants pour en révéler le caractère génial.

Quand le livre des *Religions et Philosophies* fit son apparition en 1866, il obtint non seulement parmi les orientalistes, mais dans le monde des lettres, un succès de bon aloi, quoique peu retentissant. La Société asiatique fut une des premières à en proclamer les mérites. Elle décerna vo-

lontiers à la peinture séduisante de la Perse contemporaine le tribut d'éloges qu'en conscience elle ne pouvait accorder au déchiffrement des inscriptions cunéiformes fondé sur le système de la cabale. Si l'orientaliste, au sens technique du mot fut sévèrement critiqué, le voyageur diplomate, le fin causeur fut apprécié à sa juste valeur. Nous insistons sur ce point parce que M. Schemann s'étonne avec une certaine vivacité de langage de ce qu'il appelle notre indifférence pour celui qu'il considère « comme un des premiers écrivains du XIXe siècle ». « Pendant un séjour à Paris, c'est M. Schemann qui parle, je fis même la découverte attristante que le comte de Gobineau était, sinon oublié du moins complètement délaissé par la France d'aujourd'hui. Ses ouvrages encore en vente ne trouvaient que de rares acheteurs et aucun éditeur ne se souciait de réimprimer les autres » (*Preface*, p. VI). Ce qui n'empêche pas le fervent éditeur d'avouer quelques lignes plus haut, que plusieurs des ouvrages de M. de Gobineau étaient épuisés et introuvables.

Il faudrait cependant s'entendre et remettre les choses au point. Comme orientaliste, nous le répétons, Gobineau n'aurait jamais songé à s'arroger une compétence que ni ses études spéciales, ni même son séjour en Perse ne pouvaient lui donner. Il avait appris le persan parlé grâce à la fréquentation de certains lettrés indigènes comme il s'en rencontre là-bas dans toutes les légations européennes : ses fonctions officielles ne lui auraient pas permis de l'étudier aux sources mêmes de la vie populaire. La connaissance de l'arabe lui faisait défaut et cette lacune enlève à son étude sur les livres babys la précision et le cachet de certitude qu'on voudrait y trouver. Quelle différence entre ces interprétations par à peu près et la solide version qu'un savant professeur de l'Université de Cambridge nous a donnée quelques années plus tard ! Donc de ce côté, le demi-silence, l'approbation discrète et non sans réserves avec lesquels les essais scientifiques de M. de Gobineau furent accueillis, s'expliquent parfaitement.

Reste le penseur, l'écrivain. Nous n'avons pas qualité pour apprécier ici son système d'ethnographie, qui, comme tous les systèmes, eut son apogée et son déclin. L'ingénieux romancier de la Renaissance a été justement rapproché de Vitet, et, s'il n'a pas été mis tout à fait au même rang, c'est peut-être à cause de cette imagination débordante qui faisait de Gobineau un causeur merveilleux et un écrivain peu mesuré. Son style se déroule en longues périodes semées de traits charmants, de saillies étincelantes; mais on y cherche en vain cet art de composition, cette juste pondération, cette symétrie parfaite qui dénotent l'écrivain de race. Par là encore, il est plus près de l'Allemagne que de la France du grand siècle et du nôtre.

Nous devions cette explication aux reproches d'ingratitude que, dans un excès d'enthousiasme, la Société de Fribourg vient de nous adresser. Cet enthousiasme, nous aurions d'ailleurs mauvaise grâce de le lui reprocher, puisqu'il remet en lumière un de nos compatriotes, observateur sagace et d'infiniment d'esprit qui aurait dû, nous le reconnaissons sans peine, trouver un meilleur accueil chez les éditeurs parisiens. L'initiative prise par ces amateurs d'élite est une bonne fortune pour nous et, quel que soit le sort qui lui est réservé, nous serions véritablement, cette fois, des ingrats si nous n'adressions à M. Schemann et à ses collaborateurs nos plus sincères remerciements.

B. M.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS.

Ce Congrès se réunira à Paris du 3 au 9 septembre 1900, à l'occasion de l'Exposition universelle.

Il a été organisé sur l'initiative des professeurs de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études et sous les auspices du Ministère du commerce et de l'industrie, qui a

la haute direction de l'Exposition. Le Congrès est divisé en huit sections, qui s'occuperont des matières suivantes :

Religion des peuples non civilisés. — Religions de l'Extrême-Orient. — Histoire des religions de l'Égypte, — de l'Inde et de l'Iran, — de la Grèce et de Rome, — des Germains, des Celtes et des Slaves, des religions dites *sémitiques* et Histoire du christianisme.

Pour connaître les conditions d'adhésion et le programme détaillé des travaux, s'adresser à M. Jean Réville, secrétaire du Comité d'organisation, à l'École des hautes études (Sciences religieuses), Sorbonne-Paris.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIV, IXe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.